

Nicolaus Marius

LOGICA

ET

METAPHYSICA GENERALIS

INSTITUTIONES PHILOSOPHICAE

MATTHAEI LIBERATORE

SOCIETATIS IESU

EDITIO DECIMA

NOVIS CURIS EMENDATA ET AUCTA

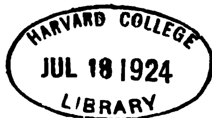
VOL. I.

LOGICA ET METAPHYSICA GENERALIS

ROMAE

TYPIS CIVILITATIS CATHOLICAE

1857.



Qui tractaverunt scientias aut empirici aut dogmatici fuerunt. Empirici formicae more congerunt tantum et utuntur; rationales, aranearum more, telas ex se conficiunt. Apis vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit; sed tamen propria facultate vertit et digerit. Neque absimile philosophiae verum opificium est.

BACONUS A VERULAMIO. *Novi Organi* lib. 1, aphor. 95.

PRAEFATIO

OCTAVAE EDITIONI PRAEFIXA

Fugiendà quidem ignorantia est ; sed multo magis perversa scientia. Illa mentem bonitate destituit, impeditque quominus perfectionem assequatur ; haec morbo turpissimo contaminat atque ad exitum funestum perducit.

Id si in quavis disciplina, profecto summopere in philosophia vim habet : quae non modo, quia scientia est, ad mentem pertinet ; verum etiam, quia scientia suprema est, ad mentem maxime pertinet. Non enim, ut aliae facultates, definito aliquo contemplationis ambitu comprehenditur, sed intelligentiam ipsam, prout latissime patet, prosequitur ; atque ad ultimas rationes rerum assurgens, ea speculatur quae summum in cognitione naturali locum obtinent et principia veluti sunt notionum celerarum. Unde si philosophiam depravari contingat, cogitatio ipsa quasi in sua radice corrumpitur : atque exinde derivata pernicies in mores etiam fluat necesse est. Homo enim operatur prout vult, vult autem prout intelligit. Quare depravatio intelligentiae, depravationem voluntatis actionisque et fere totius hominis corruptelam importat.

Haec, ad philosophiam quod attinet, bonae sanaeque institutionis necessitatem ostendunt. Verum eiusmodi res quo

magis interest, eo maioribus difficultatibus afficitur. Nam incredibile est quantopere omnia propemodum errorum genera hanc nobilissimam scientiam aggrediantur; eique non solum vi et aperta oppugnatione, sed etiam fraude et fucata amicitiae specie interitum parent. Vere dici potest nullum esse delirium aut scelus, nostra praesertim aetate quod philosophiae nomine non abutatur, quodque insidias non meditetur adversus quidquid verum est et sanctum. In eam sane incidimus temporum calamitatem, ut nemo fere tam lynceus sit et prudens, qui nihil in hac salebrosa via offendat, aut nusquam incurrat. Videant igitur, qui cereos adolescentium animos hac praestantissima scientia, sed simul periculorum plena, imbuendos suscipiunt; videant, inquam, quantus doctrinae delectus habendus sit, ne pro salutari pabulo venena propinentur, quibus deinceps expellendis nescio an ulla medicamina suppetent.

Illud potissimum curandum est, ut inter Scyllam et Charybdim medium teneatur iter, nimirum ut duo illa extrema Rationalismi *et* Traditionalismi, *aeque infesta menti, caveantur; quorum alter rationis lumen per se omnia posse, alter nihil posse deblaterat. Ambo haec absurda capitalem labem rationi afferunt, et iniuriam benefico rerum omnium Auctori irrogant. Primus enim hominis vires exaggerat, secundus de gradu deiicit. Ille Deum,* scientiarum dominum, *a mente removet; hic Deum ita reducit, ut mentem ipsam, quae illum susceptura est, subtrahat. Uterque naturam rationis pessumdat, eamque aut divinam aut nullam efficit.*

Sine Deo, qui intelligentiae sol est, intelligentiae vita operatioque nullo modo aut perperam explicatur; at sine lumine in ipsa intelligentiae natura insito, ne Deus quidem a nobis dignosci posset. Turpiter igitur sibi illuderet, qui ad unum declinandum errorem, in alterum abiret praeceps. Si stultus est qui donum ad donantem non refert; sapiens profecto dici nequit, qui, ut donantem extollat, donum ipsum respuit.

Eiusmodi argumentum tractandum a nobis suo loco erit; sed hic in praefando aliquid indicare voluimus cum propter rei gravitatem, tum etiam ut iam initio indoles declararetur, qua hae nostrae institutiones informantur. Sic enim eas lucubravimus, ut rationi humanae neque plus concederetur quam ipsi competit, neque quidquam detraheretur quod munificentissimus Conditor eidem largitus est. Quod quidem si semper, nunc maxime prae oculis habeatur oportet, cum huiusmodi controversia, in Gallia praesertim, acriter referbuerit, et non modo imbelles mentes atque eos qui quasi de industria deteriora sectantur, sed viriles etiam animos saepe decipiat, eosque qui ceteroquin optima voluntate ornantur.

His de natura doctrinae, quam sequimur, ante notatis; pauca de praesenti editione dicamus, quae ordine octava est. Haec ceteris, quae praecesserunt, vehementer antecellit, atque opus fere ex integro instauratum producit. In superioribus enim editionibus multa quidem hac illac emendaveram; sed curae, quibus destinebar, impedimento fuerunt, quominus omnia ita corrigerem, ut mihi ipsi facerem satis. Nunc primum tantum otii suppeditavit, ut singula, quae scripta erant, ad trutinam revocarem, et defectus expungerem, quibus sive in sententiis, sive in expositione me peccasse cognoscerem. Quare haec, quae nunc prodit editio, mentem auctoris definite exprimit, et ad eius normam corrigenda vel explicanda velim, quae in aliis reperiuntur. Nec materia tantum aut rerum dispositio melior effecta est; sed stylum etiam simpliciorem reddidi et ad captum adolescentium magis accommodatum. His curis et potissimum favore Dei, ad cuius gloriam tenues nostros labores dirigimus, valde confido, iuvenes ex hoc libro tantum profectus, quantum conditio temporum et mea spes postulat, esse consequuturos.

PRAENOTIONES

Perspicuitatis gratia antequam ad singulas philosophiae partes explicandas veniamus, in ipsius velut vestibulo sistimus pedem, ea considerantes quae externam disciplinae formam exhibent. Sic qui ad aedificium aliquod spectandum accedit, prius exteriorem eius speciem dispositionemque partium diversarum et situm collustrat oculis, deinde atrium introgressus ad partes singillatim rimandas progreditur.

Agedum quae generatim philosophiam attinent, ea ad tria interrogandi genera reduci possunt: primum, ut eius natura, finis, utilitas explicetur; deinde, ut quam originem quasve vices habuerit enarretur; postremo, ut partes, quibus constat, numerentur, noteturque ordo in his servandus.

Articulus Primus.

De Philosophiae definitione, fine, utilitate.

1. Philosophia, seu sapientiae studium (hoc enim latine sonat) a Pythagora primum nomen accepit [1]; idque, utpote modestiae et veritatis plenum, apud omnes postea generatim invaluit. Et sane si ad naturae notitiam comparandam tempore egemus et diligen-

1 Pythagoram fuisse huius nominis inventorem, testis est Cicero *Qq. Tusc.* lib. 5, cum antea, qui in naturae contemplatione ponebant operam, non *philosophi*, idest sapientiae studiosi, sed *sophi*, idest sapientes, appellarentur.

tia, nec unquam absoluta ex omni parte scientia potiri possumus; rerum contemplatio, cui homo vacat, non tam sapientia, quam potius sapientiae amor, ac nisus animi ad eam comparandam vocari debet.

At quamvis inter omnes de nomine conveniat; tamen de definitione, quae rem nomini subiectam explicet, dissidens sententia est. Veteres generatim philosophiam concipiebant tamquam generalem scientiam principiorum, quibus res omnes constituuntur et vigent. Tullius eam definivit: *rerum divinarum atque humanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientiam* [1]; Wolfius, cognitione humana in historicam, mathematicam, et philosophicam distributa, philosophiam describit: *scientiam possibilium quatenus esse possunt* [2]; Genuensis eam esse dicit *rerum aeternarum, factarum et possibilium, earumque causarum, finium, relationum, usuum scientiam* [3]; Galluppius: *scientiam cogitationis humanae* [4]; Romagnosi: *scientiam realitatis actionumque rerum habitam per causas, quae assignari possunt* [5].

2. Hoc magis apparens, quam reale dissidium nonnulli sic exaggerant, ut Laromiguière asserere non dubitaverit, certam philosophiae definitionem possibilem revera non esse [6]. Verum non sic negotiosa res est, ut resolvi nequeat; idque fiet perfacile, si cogitabimus quid communiter eo nomine intelligatur. Atque in primis illud constat, philosophiae nomen generaliori quadam acceptione communicari solitum esse cuivis notionum systemati, quod obiectum explicet per suas causas. Nam cum res omnis rationem aliquam semper habeat cur potius sit quam non sit, sic potius quam aliter sit; humana cognitio ita in rebus quibusque scrutandis versari potest, ut causas eiusmodi et rationes anquirat. Tunc vestigationes illae philosophiae nomine in determinato aliquo genere condecorantur. Sic dicimus philosophiam historiae, philosophiam poësis, philosophiam pulchrarum artium, atque ita de aliis generis eiusdem. Si igitur elementum commune ex his abstraha-

1 *De Officiis* lib. 2.

2 *Discursus prael. de phil. in genere* c. 2.

3 *Artis log. crit.* Prolegom.

4 *Lez. di Log. e Met.* tom. 1, lez. 2.

5 « La scienza dell' essere e del fare delle cose per via delle loro cause assegnabili. » *Vedute fondam. sull' arte log.* l. 1, c. 1, sez. 1.

6 « Je ne puis donc pas vous dire ce que c'est que la philosophie. On a rendu cette définition impossible. » *Leçons de philos.* par. 2, leç. 1.

mus, videbimus profecto ad philosophiam generatim inspectam pertinere, ut rerum causas investiget et explicet.

Iamvero, cum res omnes aliud non sint nisi *homo*, *mundus*, *Deus;* philosophia sic in his scrutandis versatur, ut non quomodocumque eas speculetur, sed altissima quadam consideratione; prout nimirum notiones quasdam supremas suppeditant, quae in singulis inferioribus scientiis latitent. Nomine enim philosophiae semper intellecta est scientia quaedam generalis, cuius dictamina in reliquas omnes dominarentur, eisque vim tribuerent, leges imponerent, ac finem indicarent. Ex quo factum est ut scientiae dignitatem maxime attingeret, et in ceteras naturales disciplinas, quasi scientia scientiarum, principatum aliquem iure proprio sibi adsciseret. Ipsa enim virtute sua penetrat quodammodo et pervadit notiones omnes et fundamenta ceterarum scientiarum, quae angustius obiectum et humiliori ratione considerant atque ideo ad philosophiam, si non ut partes ipsam constituentes, certe ut derivationes applicationesque revocantur.

Quae cum ita sint, philosophia generatim definiri posset: *scientia supremarum veritatum naturali lumine comparata.* Quod ultimum idcirco ponimus, ut a theologia, quae non a lumine naturae sed a Fide principia accipit, secernatur.

3. Atque id non ita intelligi debet quasi mens hominis ad plenam eiusmodi scientiam reapse pervenerit, vel sit unquam perventura. Perfectus enim sapiens alius revera non est nisi Deus, qui omnia cognitione sua infinita comprehendit; cognitio autem humana inter absolutam scientiam et omnimodam ignorantiam medium quoddam tenet iter. Qua in re praeclare Lactantius: « Alii « putaverunt sciri posse omnia; hi sapientes utique non fuerunt: « alii nihil; ne hi quidem sapientes fuerunt. Illi quia plus homi« ni dederunt, hi quia minus. Utrisque in utramque partem modus « defuit. Ubi ergo sapientia? Ut neque te omnia scire putes, quod « Dei est; neque omnia nescire, quod pecudis [1]. » Idcirco philosophia, ut supra monuimus, non a sapientia sed ab amore sapientiae sibi nomen adscivit.

Ad finem vero philosophiae quod spectat, hic in veritatis notitia morumque honestate reponitur, et, quod consequens est, in hominis beatitate, quae nonnisi in veri et boni possessione consistit. Unde sapienter Plato in Gorgia asseruit nullam aliam homini esse causam philosophandi, nisi ut beatus ac felix evadat.

1 *Divin. Inst.* l. 1, c. 6.

4. Hinc patet quid de utilitate huius disciplinae dicendum sit. Nam si philosophia supremam, intra naturae limites, scientiam importat; si scientia bonum intellectus est; si utile dicitur quidquid bonum affert: nemo non videt philosophiam utilissimam esse iudicandam.

Praeterea homo ad beatitudinem tendit, honesteque vivendum; ex quo tamen perversis, quae sensibus oriuntur, cupiditatibus deterretur. Quare ut equos domitoribus tradi, sic eum effraenatum animi perturbationibus, in gyrum veluti rationis et doctrinae duci oportet; ut perspecto fine a natura proposito, quidque sibi decorum sit quidve turpe, ad virtutis normam se suasque actiones temperet. Id autem in naturae ordine fieri aliter nequit, nisi homines exstent praecellentes, qui sapientiam adepti, suam ceterorumque vitam moresque documentis accommodis informare nitantur.

Quid vero dicam, si homines, non per se tantum, sed prout civitatem constituunt, cogitemus? Societatis perfectio, civilisque cultus ex scientiarum artiumque explicatione resultat; hisque remotis, non tam hominum congregatio, quam potius lustra ferarum haberentur. Atqui, teste Tullio, philosophia est *laudandarum artium omnium procreatrix, et quasi parens* [1], disciplinae autem ceterae, scientiaeque, vel eius sunt partes vel ab ipsa tamquam rivuli ex fonte scaturiunt. Maximus igitur usus est philosophiae ad finem perfectionemque civitatis, quae difficile dictu est quantopere ex illa decoretur. Potissimum id dicendum est de arte illa maxime sociali, nimirum eloquentia, quae nonnisi ex pectore philosophiae pleno, tamquam flumen aureum, erumpit. Profecto princeps ille oratorum Tullius fatebatur se quidquid polleret in arte dicendi, id non a rhetorum scholis, sed a porticibus academiae hausisse.

Huc accedit quod si res quaevis iisdem causis servatur incolumis et augescit, quibus gignitur; respublicae nonnisi per rectam philosophiam sartae tectaeque servari novaque incrementa, naturae cursu, nancisci possunt; cum ab ipsa primitus constabilitae sint et aequis legibus instructae.

Quid plura? Ipsa orthodoxa et supernaturalis Religio, etsi philosophia absolute non egeat, ea tamen non mediocriter adiuvatur. Philosophia enim dum Dei notitiam suppeditat, aperitque officia, quibus erga supremam omnium causam devincimur, planum veluti ad Fidem sternit iter. Itemque, cum nonnulla, quae Religio tradit, naturali roboret ratiocinatione, ex. gr. animi spiritualita-

1 *De Oratore* lib. I.

tem, immortalitatem, vim liberam; hominum imbecillitati opitulatur, eosque firmiores reddit in Fide. Denique cum haereticorum incredulorumque sophismata ex naturae penu deprompta dissolvat; id facit, quod ad Fidei defensionem non parum interest. Quapropter mirandum non est, si Ecclesia verae philosophiae studium assidue promoverit, Ecclesiaeque Patres ac Doctores, non modo excellentis ingenii magnitudine, sed etiam praeclara eruditione ornati atque doctrina, ut fulgidissima scientiarum sidera semper emicuerint.

Qua in re praetermittere non possum Cousinii [1], aliorumque rationalistarum audaciam, qui inter religionem et philosophiam perpetuas inimicitias exerceri, atque huius incrementa ab illa assiduc praepediri asserunt. Cuius calumniae falsitas vel inde apparet, quod veritas veritati non opponitur [2]. Si ergo de vera philosophia sermo sit; ea veritati Fidei adversari nequit, sed potius famulatur et subditur; quippe cum naturale lumen, utpote inferius, supernaturali subiici, ab eoque, ne erret, temperari debeat. Cousin autem eiusque consortes propterea decipiuntur, quod propriae mentis insaniam et impiam blaterandi licentiam cum vera philosophia confundant.

Incassum vero rationalistae ad historiam appellant; quae potius contrarium probat, si quid probat. Nam lucta, quae viguit inter philosophiam et profanam religionem gentilium, ostendit philosophiam superstitioni adversari, ac proinde orthodoxae religioni consonam esse. Haec autem etsi delirantium sophistarum placita semper damnaverit, coargueritque eos qui falsa pro veris aut incerta pro certis tradere praesumebant; tamen veram verecundamque sapientiam semper aluit suoque fovit patrocinio; quod qui negat, eum vel mendacem vel peregrinum in historia esse oportet.

Denique, quod addunt rationalistae, philosophiam, sceptro potitam, religioni amicam manum porrigere ut ipsam sustentet; non minus impium, quam monstruosum est. Est quidem impium; nam

1 Opere supra citato. *Leçon deuxième.*

2 Ad rem S. Thomas : « Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet; nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. » *Contra Gentes* l. I, c. VII.

iuvamen eiusmodi ad hoc tandem reduceretur, in sententia rationalistarum, quod sacrosancta Religionis dogmata in placita mere philosophica permutarentur. Est autem monstruosum; quia Religionem, quae a Deo immediate procedit, philosophiae, quae procedit mediate, obnoxiam faceret: ac proinde praepostero ordine dominam ancillae subiiceret.

His igitur expositis, quanta sit philosophiae bonitas intellectum puto; a qua si quando damna potius in Religionem et genus hominum dimanarunt, id humanae imbecillitati ac malitiae, quae rebus quibusque optimis abuti potest, non philosophiae tribuendum ingenio est. Praeclare Verulamius: « Si quis depravationem « scientiarum et artium ad malitiam et luxuriam et similia obii« ceret; id neminem moveat. Illud enim de omnibus mundanis « bonis dici potest, ingenio, fortitudine, viribus, forma, divitiis, « luce ipsa, et reliquis. Recuperet modo genus humanum ius suum « in naturam, quod ei ex dotatione divina competit, et detur ei « copia; usum vero recta ratio et sana Religio gubernabit [1]. »

Articulus II.

De Philosophiae origine et progressu aliquid delibatur.

5. Philosophia non fortuitum quoddam inventum est, sed rationis germen ab radice pullulans quae ipsi humano generi altissime inhaeret. Nam si res quaevis ad se perficiendam necessario nititur, atque ad actiones sibi consentaneas vi naturae rapitur; intelligentia ratioque humana a pervestigatione rerum, ex quarum notitia perficitur, abstineri nequit. In hanc igitur, quantum cuiusque conditio ac vis ingenii fert, homo erumpit necessario. Et quoniam in toto hominum genere deesse nequeunt qui acriore polleant intelligentia, nec ita aliis muniis distineantur, ut naturam contemplari non vacet; fieri nequit quin ex humana multitudine paulatim philosophi et, ut consequens est, philosophia enascatur. Hinc apparet philosophiam non potuisse in societate humana diutissime desiderari; quemadmodum putant ii, qui rati philosophiae principium in *reflexione* reponi, tardiora nimis illi largiuntur exordia; perinde quasi humanum genus reflexione antea caruerit.

Immo vero si quis ad rationem philosophiae non lentum progressum ex propriaque ortam industria vestigationem requirat, sed evidentem rerum scientiam per naturales causas explicatam suf-

[1] *Novi Organi* l. 1, aphor. 121.

ficere intelligat; ea ipsum mortalium primum non proprio studio acquisita sed divino accepta beneficio informatum fuisse fatebitur. Deus enim est providus; nec ei, quem adulta certa aetate et tamquam universae generationis parentem et magistrum condebat, tantum scientiae tum speculativae tum practicae negare potuit, quantum non modo ad hominis perfectionem ac se tuendum dirigendumque, sed etiam ad progeniem disciplina imbuendam necesse erat. Quae sententia inde etiam patet, quod si ad antiquissimas aetates regrediamur (quae, utpote rerum primordiis propinquiores, earumdem aperiunt originem) philosophia primitus theologiae implexa cum ipso humano genere succrevisse conspicitur. Orientalis enim sapientia omni historia antiquior est. Graecia vero ab Oriente hausit scientiam; ex qua deinde Romana et Alexandrina dimanavit.

Incunabula igitur philosophiae in Oriente fuerunt, quem prisci sapientes semper ut magistrum suspexere, atque illuc, erudiendi gratia, saepe longas peregrinationes aggressi sunt. Earum gentium Sinenses, Assyrii, Aegyptii potissimum praestiterunt, et maxime Indi; apud quos speculatio omnes fere formas induit, et innumera procudit systemata [1].

Sapientum vetustissimi memoria praecipue celebrantur e Chaldaeis (quos Tullius *antiquissimum doctorum genus appellat* [2]) Berosus; ex Aegyptiis Trismegistus; apud Persas Zoroaster; apud Indos Vyasa et Buddas; apud Sinenses Lao-tseu et Confucius, Sanchoniaton Phoenicius, Zamolxis et Anacharsis Scythae, aliique penes alias gentes non pauci.

6. Inter Orientales nationes omitti non debet Hebraeorum gens, quae utpote paternarum traditionum studiosissima et sacrorum bibliorum ornata institutis, prae reliquis populis abundavit sapientia. Nec vero audiendus est Brucker, qui proprie philosophos in ea extitisse negat, etsi permultos vere magnos et doctissimos politicaeque prudentiae eruditos floruisse fateatur. At ego sane nescio

1 Sex potissimum recensentur in tria binaria distributa : duo *Nyaya*, duo *Mimansa*, duo *Sankhya*. Philosophia *Mimansa* exordium suae vestigationis ducit a revelatione, et systema quod efformat appellatur *Vedanta*, quasi amplificet et compleat *Vedas*, libros nimirum quibus continebatur doctrina sacra. Philosophia autem *Nyaya* exorditur a principio cogitante ; philosophia *Sankhya* a contemplatione naturae. Mirum sane est quomodo infantiam humanitatis scrutantes, eam abundasse sapientia, et primis hominibus immensam lucem coruscasse reperiamus. Id aperte refutat eos qui primos homines barbaros fingunt.

2 *De Divinatione* cap. 1.

quare philosophi nomen negandum sit Moysi ex. g. et Davidi, praecipueque Salomoni, *cuius sapientia praecedebat sapientiam omnium orientalium et Aegyptiorum.. et disputavit super ligna a cedro, quae est in Libano, usque ad hyssopum, quae egreditur de pariete, et disseruit de iumentis et volucribus et reptilibus et piscibus* [1].

7. Ex Oriente philosophia migravit in Graeciam, quo feliciori insita solo fructus eos protulit, quos iure omnis mirata est aetas. Omnium veterrimi, qui proprie scholas fundarunt, Thales habentur et Pythagoras, primus e Mileto, alter e Samo. Ille enim postquam celeberrimas orbis plagas peragrasset, in Ionia docere publice coepit; hic, post diuturnam peregrinationem, ingentem doctrinae vim adeptus Italiam appulit, ac Crotonae, in sinus Tarentini urbe celebri, gymnasium aperuit. En famosissimae illae duae et primae philosophorum haereses, Ionica una, altera Italica; quibus subinde tertia accessit, nimirum Eleatica, Xenophane auctore, quae ex Italica omnium maturrime profecta est. Ex qua porro manavit Atomistica, duce Leucippo eiusque auditore Democrito.

Ut harum sectarum variam innuamus indolem, Ionica, quae ad naturam spectabilem contemplandam maxime contulit operam, empirismo fuit propensior; contra Pythagoras, excelsiore animo utens, rationalismo atque idealismo studuit, tum Mathesim magno opere excoluit. Eleatica Italicum idealismum praetervecta et ad rerum vestigandam originem potissimum incumbens, in idealem quemdam pantheismum, recenti Germanorum vix absimilem, delapsa est; cui Atomistica effraenum sensismum et empirismum opposuit.

At processu temporis, occasione praesertim dissidentium opinionum, philosophia in sophisticam degeneravit, apparentem nimirum sapientiam quorumdam, qui etsi non tam re quam nomine essent philosophi, omnia tamen se scire profiterentur. Ex horum numero celeberrimus fuit Protagoras, qui docebat scientiam hominis mensuram esse rerum; quod deliramentum egregie Aristoteles in sua metaphysica confutavit.

8. Atque in tanto discrimine philosophiae Socrates Athenis illuxit, quem Tullius *philosophiae parentem* appellat [2]. Is incredibili ingenii magnitudine praeditus sophistarum conatus perditos vindicavit, et meliori proposita philosophandi methodo, ingenia praeclara educanda suscepit, quibus tunc Graecia erat refertissima.

1 *Regum* lib. 3, c. 4, v. 30-33.
2 *De Finibus* lib. 2.

Ex tanti viri disciplina quamplures exorti sunt sapientes, quorum alii in gerenda republica, alii in promovenda philosophia operam collocarunt. E quibus Aristippus Cyrenaicae scholae auctor, Euclides Megarensis, Phaedo Eliensis, Antisthenes Cynicae (unde Stoica deinceps Zenone duce manavit) potissimum recensentur. At nemo ex his comparandus est Platoni, qui Socratis mentem plus ceteris assequutus, Academiam instituit, talesque ingenii sui partus edidit, quos nulla unquam interimet aetas; quamvis luce revelationis carens in turpissimos quosdam errores corruerit. Ex huius vero schola prodiit Aristotiles Peripateticae sectae auctor, qui una cum Platone omnes vetustatis sapientes facile superavit. Hos inter id discriminis interest, quod Plato in synthesim et obiectivitatem idearum inclinet, Aristoteles contra in experientiam et analysim propendeat.

Sub id temporis exortus est etiam Pyrro, qui scepticismum acriter propugnavit; et Epicurus, qui atomisticae scholae placitis Cyrenaicorum voluptatem; in qua finis ultimus hominis reponeretur, adiunxit; quamvis nonnulli turpitudinem hanc ab Epicuro in asseclas detorquent, illum de voluptate non sensibili sed morali loquutum esse interpretantes.

9. Ceteris successu temporis sectis extinctis, quatuor tantum, Academica, Aristotelica, Stoica, Epicurea florebant, cum Graeca philosophia in ceteras etiam gentes coepta est propagari. Roma potissimum et Alexandria notatu sunt dignae; quarum prima inter alios quamplures Senecam in stoicis, Lucretium in epicureis, Tullium in aristotelicis simul et platonicis (utraque enim doctrina, immo et stoica etiam, in morali praesertim, delectabatur) enumerat; altera vero exorta Neoplatonicorum secta inclaruit, quae etiam eclectica nominata est. Porro Neoplatonismo initium fecit Potamon. Quod systema eo animo excogitatum est, ut christianae Religioni in dies se propaganti agger obiiceretur, et syncretismo doctrinae ex Platonis potissimum et Pythagorae placitis ad mysticum sensum male detortis, et innumeris superstitutionibus adiectis conflabatur. Praestantiores illinc prodiere Plotinus, Porphyrius, Iamblichus, Plutarchus, Proclus. At alius longe melior eclectismus auctores habuit Ecclesiae Patres, tum eos qui, gymnasio in ipsa Alexandria per Ammonium constituto, publice docuerunt (quales sunt Athenagoras, Pantaenus, Clemens Alexandrinus, Origenes); tum eos, qui alibi privatim philosophati sunt, ut Iustinus, Eusebius, Arnobius, Irenaeus, Tertullianus, Augustinus, aliique permulti; qui non, ut nonnullis falso arridet, Platonici, sed revera eclectici putandi sunt, et quorum numerum quodammodo claudunt Cassiodorus et Boëthius.

Sub eadem fere aetate, qua Neoplatonismus coepit, Aenesidemus et Sextus Empiricus, duo post Pyrronem scepticismi propugnacula, floruerunt.

10. Assiduitate bellorum et barbarorum incursu, philosophiae studium, proprie dictum, sicut etiam litterarum, aliquandiu delituit, cum a laicis omnino neglectum, a solis ecclesiasticis in coenobiis praesertim coleretur. Tandem, tempestate illa residente, Ecclesiae opera et incitamentis scientiarum artiumque disciplina sensim et pedetentim coepit redintegrari. Exorditur inde aetas scholasticae philosophiae, sic appellatae quod universim in scholis traderetur. Haec saeculo undecimo a tribus potissimum summis viris, Anselmo, Lanfranco, Petro Lombardo, scientifica forma donata est. Maximum tamen incrementum accepit ab incredibili illo et quasi divino S. Thomae ingenio, qui decimo tertio salutis saeculo Aristotelis philosophiam diligentissime purgavit, profundissimis auxit commentariis, atque contra incredulos ad Religionem tuendam validissime retorsit.

Innumeri sunt non modo doctrina, verum et sanctitate praestantes, qui tum ante S. Thomam, tum maxime post, sapientiae et eruditionis laude claruerunt. Qua in re cordatus nemo a nota temeritatis Bruckerum defendet, qui generatim omnes scholasticos e philosophorum albo expungendos putat, hoc praetextu quod philosophandi libertate caruerint [1]. At nemo non videt haec propter odium in Catholicam Ecclesiam ab homine haeretico prolata esse. Scholastici enim etsi philosophiam theologiae, ut par est, subiicerent, tamen magna libertate philosophati sunt. Quod si Aristotele prae ceteris utebantur, idcirco hoc fecisse dicendi sunt, quia vetus sapientia in illius philosophi scriptis cumulatius contineretur, et quia propter Arabas Hispaniae dominantes aristotelica doctrina tunc temporis magna auctoritate gauderet. Ceterum sicut negari non potest in eorum libris ea vitia comperiri, ad quae temporum illorum condititio detrudebat; sic fateri cogimur eos verae solidaeque sapientiae documentis refertos fuisse [1]. Ad Bruckeri autem calumniam propulsandam satis superque est scrutari vel unius S. Thomae Aquinatis volumina immortalia, quae nemo, qui

1 *Hist. crit. phil. a Christo nato ad nostra tempora* per. 2, par. 2, lib. 2, cap. 5, sec. 2.

2 Confer hac in re VICT.. COUSIN, *Hist. de la philos.* tom. 1, leçon 2. Quo in loco homo minime suspectus nimiam Scholasticorum philosophandi libertatem demiratur.

aliquid sapiat, inter summorum philosophorum opera non cooptabit.

11. Venio nunc ad tempora innovationis philosophiae, in qua triplex genus hominum distingui debet. Alii enim contra scholasticam aliquid novitatis dumtaxat moliti sunt; alii eam aperto bello petivere; alii sua sede ac statu tandem dimoverunt. Inter primos praecipui habentur Raymundus Lullius Hispanus, et Laurentius Valla Italus. Inter secundos tres potissimum Brucker enumerat, Brunum, Cardanum, Campanellam, quorum ingenia heteroclita appellat, nec tanti facit, quanti eos nonnulli nostrae aetatis leviter eruditi haberi vellent. Praesertim Brunum vituperat, quem, etsi acri ingenio atque incredibili imaginatione instructum dicat, tamen sic depingit: « Verum enimvero obstabant infelici philoso-« pho iudicii paupertas, imaginationis lascivia, et ineptus mos « consarcinandi veterum hypotheses, ut novam philosophiam ef-« fingeret, quae inde monstrum magis, quam aptum et rationale « systema prodiit. Nempe sistemate atomistico veterum, potissi-« mum scholae Italicae, cum systemate emanativo coniuncto, « usurus, cum videret Pythagoreos utrumque etiam sequi, et no-« vum tamen dare vellet, eiusmodi *philosophumena* dedit, quae, « dum nova affectat, partim obscura, incerta et nihil significantia « sunt, partim intolerabilia, absurda, et, si verum dicendum, in-« terdum impia [1]. »

Huic numero accenseri etiam possunt Telesius, Ramus, Paracelsus, aliique, qui saeculo decimosexto scholasticam oppugnarunt.

12. Tertii generis hominum, qui posteriore saeculo floruerunt, omnium fere eruditorum iudicio, Baconus a Verulamio duxit agmen. Hic non systematibus compingendis, sed contraria philosophandi methodo proponenda, philosophiae instaurationem proclamavit. Totus autem in eo fuit, ut, syllogismo reiecto suffectaque inductione, mentem a rationali contemplatione ad experientiam revocaret. Quod praeceptum in empirismum trahit; cuius proinde vitia mox enata, iure a criticis baconianae methodo tributa sunt. Eodem fere tempore, quo Baconus in Anglia suum organum Aristoteli opponebat, quamplures alibi bellum sunt prosequuti, praesertim Cartesius in Gallia, Leibnitius in Germania, in Anglia Lockius.

At hi etiam (quae rerum humanarum conditio est) suas vices subivere, aliis subinde nova systemata molientibus. Nam Carte-

[1] *Hist. crit. phil. a temp. resusc. in Occ. lit.* etc. per. 1, part. 2, lib. 1, cap. 1, § 13.

sius, cui propter doctrinae novitatem, quam ante alios tradidit, plurimosque fautores, quos in Gallia praesertim nactus est, immutatae philosophiae initium tribui solet; non multo post tempore coeptus est fastidiri, Lockio pedetentim philosophiae campum occupante. Is utpote faciliora docens, styloque fere populari atque ad Baconi praescriptum accommodate, saeculo arrisit plurimum. Quare etiam Leibnitius, qui profundiore delectabatur sapientia, unius fere Germaniae terminis coactus est contineri. Sic castris potitus est Lockius, in Anglia praesertim et in Gallia. At cum doctrina haec, periculorum plena, scepticismi et materialismi semina praeberet; fieri certe non poterat ut haec diu occulerentur. Ex ea proinde in Anglia per Berkeley idealimus, per Hume scepticismus emersit; in Gallia per Condillac sensismus prodiit, quem, ut consequens erat, Helvetius, Tracy, Cabanis in perfectum materialismum commutarunt. Italia eclectica quadam philosophandi methodo potius usa est; quamvis gallicis lenociniis, ut tempus ferebat, illecta Condillachii sensismo non parum ipsa etiam macularetur.

Tunc aliquando sapientes cum eiusmodi teterrima monstra exoriri conspicerent, de doctrina, quam hactenus suspexerant, in suspicionem adduci coepere; et ad principia, quibus illa nitebatur, expendenda animum appulerunt. Hinc in Scotia sub finem elapsi saeculi nova secta prodiit, duce Thoma Reid eiusque discipulo Dugald-Stewart, quae sensus naturae communis a Buffier ante traditi patrocinium suscipiens contra Humii scepticismum dimicavit, et minutam, sed nimis empiricam, facultatum animi tentavit analysim. In Germania vero Emmanuel Kant criticam rationis purae molitus, idealismum transcendentalem omni scepticismo perniciosiorem excitavit, quem postmodum Fichte discipulus eius absolvit, et Schelling atque Hegel e subiectivo in obiectivum converterunt. In Gallia denique Cousin eclectismum excitavit, seu melius syncretismum; systema nimirum quod partim empirismo anglico, partim rationalismo germanico coagmentatur.

13. Ex his sapiens quisque probe intelligit quam rebus in arduis philosophia versetur, quantaque egeat cautione. Duo enim ultima systemata, quae nominavimus, idealismus absolutus Germaniae et eclectismus Galliae, multo pestilentiora ceteris revera sunt. Illud enim praeter alias absurdas opiniones, fatalismum et pantheismum inducit; hoc vero quamquam probatissimo atque optimo nomine lateat, tamen non paucos nocentissimos errores atque in primis apertum naturalismum et arrogantem rationalismum involvit. Et quamvis in praesenti fere corruerit, supersunt tamen

pestilentissima semina quae plantavit, et quibus adhuc scientiae inficiuntur; ut nihil dicam de perditissima Sansimonianorum haeresi, ad Religionem non minus quam ad philosophiam et societatem etiam pervertendam excogitata, et cuius reliquiae pestiferae Gallorum passim scripta commaculant [1].

Error qui generalius nunc offenditur, pantheismo continetur, quem tandem protestanticus rationalismus parturivit, et ad quem facile adducunt nova illa, quae in Italia etiam a nonnullis vel seductis vel seductoribus proponuntur. Inter haec potissimum eminet Giobertiana ontologia, quae Germanorum deliramenta novo quodam apparatu reproducit [2]. Dum enim mentem a subiectiva consideratione idearum ad obiectivitatem quamdam independentem et absolutam contemplandam transferre nititur; omnem veritatem et realitatem entibus finitis adimit, solo Ente infinito adstructo, ut proprio loco demonstraturi sumus. Eius autem summa haec est: obiectivitas cum in rebus mutabilibus et contingentibus inesse nequeat, intuitum immediatum exquirit ideae ipsius entis supremi et necessarii, in quo rationes intelligibiles contineantur rerum productarum; quae proinde nonnisi vi huius intuitus tanquam in propria ratione intellectae percipiuntur, cum ceteroquin seorsum in seipsis intelligi nequeant. Hinc cum res eiusmodi iam

1 Ut quisque videt, sectas potius et systemata famosiora indigitare animum induximus, quam homines qui praecipue philosophiae laude claruerunt. Horum enim longe fusior catalogus extitisset. Sic ut hoc loco nonnullos e recentioribus innuam, qui prae ceteris mentione dignantur, e Germania Reinhold, Bouterwek, Bardili, Krug, Baader, Kraus, aliique transcendentali methodo usi nova ferme systemata pepererunt, iis tamen, quae supra commemoravimus, ad rem quod attinet, vix dissimilia. In Belgio Ahrens Germanicum pantheismum nova similatum forma, etsi verbo neget, re tamen obtrudere satis aperte videretur. In Scotia William Hamilton Scotisticam scholam iam pene collapsam sustentare atque aegre fulcire nisus est, non tam novi roboris additamento, quam potius adversis systematibus diruendis. In Italia, inter multos qui recenseri potuissent, elapso saeculo Genuensis et Gerdil philosophiam illustrarunt; nostra vero aetate Romagnosi, Rosmini, Galluppi, Taparelli magnam ingenii et eruditionis laudem sunt assequuti. In Hispania Balmes inter summorum philosophorum nomina meruit cooptari. In Gallia Jouffroy, Damiron, Michelet, Guizot, Lerminier, Leroux, De La Mennais ac multi alii; quorum nomina, si Berard, Bonald, aliosque bonos aut saltem indifferentes excipias, nescio utrum plus laudis, propter pauca vera quae tradunt, quam vituperii, propter multa perversa et falsa quae addunt, sint meritura. Qui plura cupit, adeat TENNEMANN (*Manuel de l'hist. de la philos.*), DE GERANDO (*Hist. des systèmes comparée*), BUHLE (*Hist. de la philos. moderne*), GALLUPPI (*Lettere Filosof.*) aliosque qui de hac re fuse scripserunt.

2 *Introduzione allo studio della filosofia.*

existentes creatione subsistant, vi cuius cum supremo Ente communicationem habent; medium naturale, quo perspici a mente possint, ipso actu creationis continetur. Ad hunc igitur aciem suam intendere intellectus humanus debet, ut rerum effectarum propriam notitiam hauriat. Ex quo deducitur, primigeniam mentis nostrae cognitionem, qua ceterae omnes informantur, hac formula exhiberi: *Ens* (nempe Deus) *creat existentias* (nempe mundum).

Atque haec de toto philosophiae decursu, eiusque diversis systematibus delibasse sufficiat.

Articulus III.

De Philosophiae partibus, deque ordine in his servando.

14. Non ea nobis est mens, ut diversas philosophiae partitiones, quae ab aliis afferri solent, improbemus; sed ut illam proponamus, quae nobis magis arridet et hodierno ordini disciplinarum melius accommodatur. Cuiusque enim disciplinae partitio, etsi fundamentum accipiat ab obiecto quod respicit, in se tamen arbitrio permissa res est. Modo id quod dividit exaequet, eiusque respectibus rite respondeat, reprehendi non potest. Nos etiam in *Elementis philosophiae* italice conscriptis aliam partitionem sequuti sumus, atque hic etiam in praecedentibus editionibus illam tradidimus, quae Platoni placuit, philosophiae tres partes decernenti: unam quae in disserendo, alteram quae in moribus informandis, tertiam quae in naturae eiusque causarum contemplatione versaretur [1]. Cum enim sapientissimus hic totius antiquitatis philosophus conspexisset Thaletem ab eoque conditam Ioniae scholam se naturae contemplandae addixisse, contra vero Pythagoram eiusque asseclas intellectualibus dedisse operam, Socratem denique moralibus fere unice se continuisse; omnium trium harum partium summam faciendam esse existimavit, ut ad plenam cumulatamque scientiam pateret aditus.

At opportunius fortasse erit praesenti scientiarum evolutioni, si hac in re sequenti modo procedamus. Scientiae nomine non aliud intelligitur, nisi systema quoddam seriesque notionum ordine et

[1] Hanc Platonis partitionem sic exposuit Tullius: « Fuit ergo iam a Platone accepta philosophandi ratio triplex; una de vita et moribus; altera de natura et rebus occultis; tertia de disserendo, et quid verum et quid falsum, quid rectum in oratione pravumque, quid consentiens, quid repugnans iudicando. » *Academ.* l. I, n. 6.

unitate gaudens, quae reflexione et demonstratione acquirantur. At notiones ab obiectis speciem sumunt. Ergo philosophiae partitio instituenda est iuxta diversitatem varietatemque obiectorum quae ipsi speculanda poponuntur. Iam vero obiecta eiusmodi posita sunt aut in motibus animi, aut in rebus ipsis, ad quas motus illi referuntur. Iterum motus animorum duplices sunt: alteri cogitationis, alteri appetitus. Illi in vero exquirendo versantur, hi ad bonum assequendum impellunt. Res autem, quae huiusmodi motus terminant, aut entis rationem exhibent (sub quo respectu merae contemplationi respondent), aut aequi et iusti ideam suppeditant (sub quo respectu honestae laudandaeque appetitionis materiam efformant). Quatuor igitur disciplinae ex hac generali consideratione exsurgunt: nimirum *Logica*, *Metaphysica*, *Moralis* et *Ius naturae*. Quae enim motus animi, prout in verum tendunt, contemplatur, atque media praebet quibus finem hunc consequamur, *Logica* dici potest; quippe mere rationalibus cognitionibus constat. Quae obiectum huius tendentiae, nempe ens, scrutatur quoad naturam et principia et leges quibus continetur, *Metaphysica* audit; quia cognitionibus meram physicam superantibus coalescit. Quae motus animi, quibus ad bonum adipiscendum malumque vitandum incitamur, examinat, regulasque praescribit, quas hac in re sequi oportet, *Moralis* dicitur; quatenus mores informat. Tandem quae externam materiam horum motuum in societate hominum definit ut iustitiae ratio servetur, *Ius Naturae* nuncupabitur; quatenus obiectum exhibet socialis ordinis, quo humana regitur operatio. Sic quod respectu intellectus est Metaphysica, respectu voluntatis erit Ius naturae; et quod respectu Metaphysicae Logica est, respectu Iuris naturae erit scientia Moralis. Nam quemadmodum ratio considerando ordinem ponendum in actibus intellectus exhibet Logicam, sic considerando ordinem ponendum in actibus voluntatis praebet Moralem; et quemadmodum Metaphysica reale obiectum intellectus extra mentem in mundo positum, sic Ius naturae obiectum voluntatis in visibili hominum societate contemplatur.

Praeterea si philosophiae finem consideramus (ex quo res quaevis metienda est) adstructa partitio non minus probabilis apparebit. Etenim philosophia ad hominem perficiendum dirigitur. Humana autem perfectio quatuor in rebus potissimum vertitur. Harum una est ut ratione in cognoscendo rite utamur (cui muneri Logica suppetit). Altera, ut voluntatem ad bonum appetendum in semetipsa ordinemus, appetitionesque omnes rationi obedientes efficiamus (atque ad id Moralis informat). Tertia, ut dignoscamus

quid cuiusque rei natura sit, quaeque causa, ex quo quidque gignatur ab eoque sit consequens (et ad hoc suppetit Metaphysica). Denique, ut nos consideremus tanquam partes mundi socialis, atque dispiciamus quid sub hoc aspectu consentaneum appetitioni sit, quid decorum aut turpe, ac proinde lege Dei impositum aut prohibitum (atque ad id Ius naturae praesto est).

His quatuor disciplinis, quae proprie dictam philosophiam praebent, aliae duae propter nimiam affinitatem adiungi debent, videlicet *Mathesis* et *Physica*. Quarum prima, utpote scientia quantitatis, in ratione incrementi et decrementi contemplanda versatur; altera, utpote scientia naturae corporeae, phaenomena mundi adspectabilis eorumque leges investigat.

Reliquae vero scientiae, quae angustiore circulo continentur, et non tam generalia principia, quam potius eorundem applicationes et magis concreta ac peculiaria obiecta respiciunt, ex adstructis ceu ex fonte rivuli deduci possunt; quippe ex iis suas vitales ideas et praecipua axiomata mutuantur. Sic, ut quibusdam exemplis utar, *Politica* seu scientia administrandi rempublicam, *Iurisprudentia* seu legum disciplina, ex morali philosophia, unde sumunt principia, derivantur. *Botanica* seu scientia vegetabilium, *Zoologia* seu scientia animantium, e Physica dimanant. *Astronomia* et *Mecanica*, utpote ex Physicae ac Mathesis notionibus coalescentes, ab iisdem disciplinis proficiscuntur.

15. Superest ut de optimo, qui in ipsis tradendis servandus est ordo, aliquid eloquamur; qui etsi maximi momenti sit, non parum tamen a plerisque turbatur. Ad vitium hoc cavendum, haec prae oculis regula habenda est. *Ea disciplina, quae ad ceteras dirigit, vel ex qua aliae principia sua mutuantur, praeire debet.* Cuius praecepti necessitas emergit ex eo, quod secus evidentia, sine qua nulla est scientia, a notionibus exularet, quas discendo consequimur. Non enim consectaria intellectui evidenter patere possunt; nisi antea principia, unde fluunt, atque ea, quae ordine praecedunt, clare notuerint. Ex quo facile erit iudicare quamnam disciplinam praeire oporteat, quamque subsequi. Logica enim, quae in eo est, ut documenta tradat, quibus mens in veritate capessenda regatur verumque a falso secernat; haud dubium est, quin ante reliquas praecipi debeat. Qui enim fiet, ut in difficili ad ineundum scientiarum calle impune gradiamur, nisi prius semitas illuc ducentes, quidve in itinere vitandum, quidve sequendum sit, probe noverimus? Profecto scientia quae modum procedendi docet communem omnibus scientiis, ante alias tractanda est. Apposite Augustinus: «Quomodo ratio ad alia fabricanda transiret, ni-

« si prius suas regulas et praecepta, quasi quaedam machinamenta « distingueret, notaret, dirigeret, proderetque ipsam disciplinam, « quam dialecticam vocant? Haec docet discere, in hac se ratio « demonstrat, quae sit, quid velit, quid valeat; sola vult scientes « facere; nec solum vult, sed etiam potest [1]. » Hinc intelligitur, quantum a natura recedant Cousiniani eorumque imitatores, qui philosophiam a Psychologia inchoari volunt, nullis Logicae praeceptis ante explicatis; atque ita adolescentes sensui tantum naturae permissos ad alias scientias condiscendas transferunt. Hi profecto iis videntur similes, qui, non comparatis antea instrumentis, opus elaborandum aggrediuntur.

Pro ceteris vero disciplinis, certissimum est Physicae atque Ethicae principia ex Metaphysica quoad partem non exiguam derivari. Notiones enim generales circa corporum elementa, motum, proprietates, Metaphysica aperit; quae item voluntatis humanae et Supremi Numinis naturam, cuius notitia Ethicae pernecessaria est, manifestat. Contra vero inter Physicam et Moralem, vel Mathesim et Metaphysicam, nullus interiectus est nexus discenti investigandus; qui tamen maximus adest inter Mathesim puram et mixtam, quae sine illa addisci non potest.

Quae cum ita se habeant, ordo in disciplinis servandus is omnino esse videtur, ut primo loco Logica condiscatur; deinde sequantur Mathesis et Metaphysica; tum accedant Physica et Moralis cum Iure naturae; Mathesi autem mixtae, quae puram subaudit, nonnisi post eius disciplinam detur opera.

1 *De Ordin.* lib. I, c. 18.

INSTITUTIONES LOGICAE

PROLEGOMENON

Rectum disciplinarum ordinem postulare diximus, ut a Logica in docendo ducatur exordium [1] *; atque hoc, si paucos excipias, omnium plane sapientum auctoritate firmatur. Rationi igitur, et exemplo geramus morem.*

Logicam, si vocis etymon spectas, rationalem disciplinam *interpretaberis ; ea enim ad recte cogitandum acuteque disserendum mens instituitur. Ad rem autem quod attinet, illam iure definies sic, ut esse dicatur :* facultas seu scientia, qua mens in exquirenda vel demonstranda veritate dirigitur.

Partienda necessario videtur in innatam, *et* acquisitam. *Illa est dispositio quaedam et facilitas recte ratiocinandi animo ingenita, quam quisque a natura sortitur ; haec distinctior notitia perfectiorque usus mediocrum ad verum capessendum idoneorum, quem studio et exercitatione consequimur.*

Ex his perspicuum sane est Logicam acquisitam, quam etiam artificiosam appellant, non perinde a naturali differre, quasi diversa plane sit facultas et novum quoddam cogitandi genus inducat. Revera enim eadem est ac naturalis, sed dilucide nobis enucleata et distincte perspecta. Quare easdem, atque illa, complectitur veritatis investigandae regulas, hoc tantum discrimine, quod naturalis nonnisi confusam et minus completam earum notionem habeat ; contra artificiosa illas distincte explicet et cumulate. Id vero omne opus reflexionis est. Homo enim vi naturae ad verum investigandum, et amplecten-

1 *Praenotion.* art 3.

dum informatur ; quod dum quaerit, normas aliquas sequitur, quibus cogitandi facultas adstringitur. At cum in semet reverti mens ope reflexionis valeat, leges eiusmodi diligenter perscrutari et explanare profecto potest. Hinc Logica acquisita emergit ; quae idcirco non aliud quidquam addit naturali, nisi distinctam et accuratam notitiam mediorum, quae mens sponte adhibet, cum verum assequitur et declinat errorem.

Ex quo patet quantae necessitatis ea sit ad scientias comparandas. Nisi enim distincte et plene regulas, quas in vero inquirendo servari oportet, ante noverimus ; aegre admodum nec sine errandi periculo mediis ad cognoscendum datis uti possumus ; praesertim cum de rebus difficilioribus agitur a captuque vulgari remotioribus.

De hac ergo Logica acquisita nobis in praesens agendum est ; cuius praeceptiones ex rationis animadversione profectas primus Aristoteles ad scientiae formam exegit. Quod opus egregium ita perfectum absolutumque ex eius manibus emersit, ut nihil ei posthac ad nostra usque tempora addi vel detrahi oportuerit. Ratiocinandi enim regulae, quas proponit, tanta veritate et severitate gaudent, ut nullum sophisma confingi possit, quod earum luce non detegatur. En quomodo de ipsis loquitur Kant : « Logicam inde ab antiquissimis temporibus hoc tutum « iter instituisse, inde potest perspici, quod ei post Aristotelem ne « passus quidem retro ponendus fuerit ; nisi fere remotionem subtili- « tatum inutilium quarumdam, dilucidioremque constitutionem re- « rum, quae pertractatae erant, pro emendatione habueris ; quae vero « magis ad elegantiam scientiae faciunt, quam ad certitudinem. Est « etiam notatu dignum eam ad hoc ipsum tempus ne ullum quidem « passum potuisse progredi, ideoque perfectam omnino absolutamque « videri [1]. »

Cum Logica tota versetur in mentis operationibus ad veri indagationem dirigendis, hae quidem hoc nomine obiectum ipsius constituunt ; id enim obiectum disciplinae cuiuspiam nuncupatur, quod illa sibi ad considerandum assumit. Quare veteres dicere solebant : obiectum Logicae esse ens rationis, *nimirum ordinem et dispositionem, qua actus rationis insigniri debent in motu, quo ad veritatem detegendam feruntur. Qui certe ordo non ens quoddam reale est, extra mentem existens ; sed in actibus tantum rationis viget, et a ratione ipsa progignitur. Veritatis autem assequutio est finis, quem Logica spectat.*

Claritatis gratia Logicam in duas partes dispescimus. Nam ordo ille rationis, quo actus mentis nostrae in veri, *quod immediate non*

[1] *Critica Rationis purae.* Praef. poster. Ex versione GOTTLOB BORN.

pateat, investigatione aut demonstratione donari debent, ad ratiocinium tandem reducitur; quod reapse generale instrumentum est veritatis detegendae vel demonstrandae. Huius igitur exclusiva tractatio primam Logicae partem constituet, quae etiam dialectica *nominatur, et dici poterit:* ratiocinii scientia. *Adsunt praeterea nonnullae quaestiones, quae revocari quidem ad metaphysicam possent, sed nimis arcte cum Logica colligantur. Huiusmodi sunt, quae ideam veri, ad quod mens nostra tendit, vias quibus illuc adducimur, certitudinem quam inde acquirimus, motiva quibus in hac adeptione nitimur, atque alia his similia enucleant. Alteram igitur Logicae partem primae illi subiungemus, quae eiusmodi controversias complectatur, et rudiorem illam tractationem absolvens altius quodammodo mentem promoveat eamque abstractioribus metaphysicae investigationibus quasi disponat. Haec, si placet, definiri posset:* scientia eorum quae ad rite ratiocinandum inserviunt.

Denique quoad quaestionem illam utrum Logica ars sit vel scientia, dicimus eam utrumque esse sub diversa consideratione. Cum enim ars nihil sit aliud nisi quaedam ordinatio rationis qua media disponuntur ut ad debitum finem actio humana perveniat; profecto Logica quae actus ipsos rationis dirigit ut verum assequantur, artis notionem includit. Immo hoc nomine dicenda est ars artium, quippe quae influat in omnes artes. Cum enim actus ipsos rationis ordinet; id ordinat, a quo artes omnes proficiscuntur.

Habet pariter dignitatem scientiae; siquidem per demonstrationem procedit; demonstratio autem scientiam parit, quae quidem nihil est aliud quam cognitio per demonstrationem acquisita.

LOGICAE
PARS PRIMA

Ratiocinii elementa proponuntur.

Ratiocinii nomine ea operatio significatur, qua mens ex una veritate nota in alterius ignotae notitiam devenit; pone ex. gr. cum quis ex Aurorae ortu imminentem Solis ascensum supra horizontem derivat. Quare ab Augustino definitur a certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio [1]. Esse autem in nobis operationem huiusmodi tam certum est, ut confirmatione non egeat; siquidem quisque in se eam iugiter experitur.

Hic animi motus tribus constat elementis: *apprehensione*, *iudicio*, *deductione*. Nam cum mens veritatem unam ex alia ratiocinando deducit; necesse est profecto ut iudicium aliquod proferat, ut ex prolato iudicio ad aliud derivandum faciat gradum. Itemque cum iudicium in hoc versetur, quod aliquid obiecto proposito mens tribuat aut neget; haberi minime potest, quin obiectum aliquod percipiatur. Sic in exemplo, quod supra commemoravi, nequit animus solem propinquantem inferre, nisi matutinae luci ortum tribuat; neque id ipsum affirmare potest, nisi lucem, quam ortam esse dicit, perspiciat. Necesse est igitur ut prius caelum matutina luce dealbescens contueatur; deinde, ut hanc intuens mente veluti dicat: *lux exorta est.* Sic tandem ex effectu causam eliciens inferre poterit: *sol ergo mox horizontem subiturus est.*

Iam ex his operatio illa, qua res mere percipitur, dicta est *apprehensio*; per ipsam enim obiectum ab intellectu quasi prehenditur. Adiungi autem solet verbum *simplex*, ut significetur nihil per eam affirmari aut negari.

[1] *De Immat. anim.* c. 1.

Altera operatio, qua rei perceptae aliquid mente tribuitur aut negatur, *iudicium* audit; quia mens affirmatione sua aut negatione de re percepta, quasi instar iudicis, sententiam fert.

Facta partitio omnes omnino cogitandi motus, prout cognitionem aliquam sibi implicant, revera complectitur; qui certe ad aliquam ex recensitis operationibus revocari possunt. Quaecumque enim mentis est cogitatio, ea quidem aut iudicium aliquod continet aut nullum. Si posterius hoc contigerit, talis operatio ad simplicem apprehensionem reducitur. Sin erit alterum, tunc aut iudicium illud menti innotuit per sese, et cogitatio eiusmodi ad secundam classem pertinebit; aut perspectum est ope comparationis cum alio iudicio, et talis actus ad ultimum partitionis membrum cooptabitur.

Quae cum ita sint, intelligitur sane Logicae muneris esse de singulis his disserere, ut mentem ad rite ratiocinandum informet. Quare iuxta bonae methodi leges a simplicioribus exordientes, primum de apprehensione ac signis, quibus exterius illa exprimitur; deinde de iudicio et enuntiatione, qua iudicium foras profertur; tum de discursu eiusque variis significandi formis, triplici capite eloquemur.

CAPUT PRIMUM

DE SIMPLICI APPREHENSIONE EIUSQUE SIGNIS

Articulus I.

De idea eiusque differentiis.

1. Prima mentis operatio seu *simplex apprehensio*, ut ante diximus, in eo cernitur, quod mens obiectum aliquod mere percipiat et contempletur, nihil tamen affirmet aut neget. Ut si quis historiam perlegens res gestas ibi enarratas mente dumtaxat revolveret, iudicium vero ferret nullum. Solet etiam haec, prout ad obiectum repraesentatum refertur, *conceptus*, *notio*, *intuitio*, *idea*, promiscue appellari; quamvis nonnulli philosophi, Kantiani praesertim, non eamdem his vocibus significationem subiiciant. At, huiusmodi somniatoribus omissis, prudentiores Logicos sequimur, qui *ideae* nomine id, quod diximus, frequentius significant, eaque definiri posset: *perceptio mentis obiectum aliquod repraesentans;* vel: *similitudo obiecti in mente existens.* Mens enim cognitione sua obiectum ipsum in se quasi depingit, et idealiter reproducit.

Porro de *idearum* natura, origine, earumque tum a *sensilibus perceptionibus*, tum a *phantasmatibus* distinctione ad Psycologiam disserere pertinet; hic tantum ea degustamus, quae scitu videntur necessaria ad eiusmodi operationem intelligendam, prout ratiocinii elementum constituit.

2. Quia idea circa aliquod obiectum semper versatur, atque actu mentis continetur; idcirco sequitur ut idearum *differentia* duplici ex fonte oriri possit, ex diversitate nimirum aut *obiecti* aut *modi* quo obiectum idem attingitur. Priorem differentiam *obiectivam*, alteram *subiectivam* vocamus; deque utriusque variis speciebus loquemur aliquid.

3. Idea ratione modi, quo obiectum diverse percipitur, seu quoad differentiam subiectivam, dividi potest: in *claram* et *obscuram*, in *distinctam* et *confusam*, in *completam et incompletam*, in *adaequatam* et *inadaequatam*. Huius partitionis (saltem his verbis expositae) tria membra Leibnitius invexit, qui de cognitione ita scripsit: « Est ergo cognitio vel *obscura*, vel *clara*; et *clara* rursus vel *confu-* « *sa*, vel *distincta*; et *distincta* vel *inadaequata*, vel *adaequata* [1]. » His quartum membrum interseruit Wolfius, *distinctam* ideam in *completam* et *incompletam* partitus, antequam in *adaequatam* et *inadaequatam* divideret [2].

Idea *clara* ea dicitur, quae obiectum ita repraesentat, ut ab aliis secernatur; contra vero, quae *obscura* audit. Sic idea sideris cuiusdam, ex. gr. *Iovis*, quam habet astronomus, *clara* est; contra rudis, qui caelum stellans suspiciens sidus illud discernere non valet, ideam tantum *obscuram* possidet. Ideam *distinctam* nuncupabis quae obiectum ita offert, ut eius constituentia et notas praecipuas distinguere et numerare possis. Et quidem, si omnia enumeres, *completa* erit; secus appellabitur *incompleta*. Quae autem notio obiectum ita refert, ut eius characteres non distinguat, *confusa* audiet. Sic qui figuram aliquam geometricam, ex. gr. triangulum, distinguit a ceteris, at eius characteres enuntiare non valet, ideam confusam habet. Contra, notio distincta erit, si obiecti elementa designantur. Quod si in his enumerandis elementis aliquid omittatur, idea erit distincta quidem, sed incompleta; erit autem completa, si omnia plane recenseantur. Exemplo sit notio trianguli rectanguli qua illud concipitur ut figura plana tribus rectis comprehensa totidemque angulis, quorum unus sit rectus. Denique cum notae, quibus obiectum constat, saepenumero in alias

1 *Medit. de cognitione, veritate et ideis*. T. 2. Oper. edit. Genev.
2 *Phil. rat.* p. 1, sec. 2, c. 1, §. 92.

resolvi possint; qui obiectum ita concipit, ut possit omnes eius characteres enuntiare, donec ad simplicissimos deveniatur, qui per alias *notas* illustrari non debeant; is *adaequatam* ideam habere dicitur; secus habebit ideam *inadaequatam*.

Media, quae ad ideas ex *obscuris claras*, et ex *confusis distinctas* faciendas valeant, in *definitione* ac *divisione* potissimum sunt posita; de quibus proinde in fine huius capitis eloquemur.

Atque ex iis partibus, quae differentiam subiectivam spectant, quemadmodum divisio idearum repetatur, satis dictum est; sequitur ut de obiectiva idearum diversitate, ea nimirum quae ex obiectis desumitur, dicendum sit.

4. Idea quoad *obiectum* considerata dividi potest:

Primo, in *positivam et negativam*. Illa rei entitatem, ex. gr. idea *hominis*: haec eius negationem, ex. gr. idea *non hominis*, repraesentat. Fatemur tamen ab idea *negativa positivam* subaudiri. Nequit enim intelligi negatio, nisi id, quod negatur, sit ante perspectum.

Secundo, in *singularem et universalem*. Prior obiectum aliquod *singulare* et *individuum*, ex. gr. *Petrum;* altera *universale*, seu quod in pluribus singularibus inveniri potest, menti offert; quemadmodum esset idea *hominis in genere considerati*. Qua in re observandum est ideam, quo est generalior, eo esse simpliciorem notisque paucioribus coalescentem. Atque ideo quantum eius *extensio* seu amplitudo augetur, tantum remittitur *comprehensio* seu complexus *notarum*, quibus obiectum determinatur. Sic idea *hominis* ideam *animalis* comprehensione antecellit; quippe non modo vitam et sensum, sed etiam rationem exhibet. At idea *animalis* ideae *hominis* quoad extensionem praestat; siquidem pluribus attribui potest, nimirum non modo singularis individuis naturae humanae, sed etiam ceteris animantium speciebus.

Tertio, in *concretam et abstractam*. Idea *abstracta* dicitur, quae aliquid, quod cuipiam subiecto inest, absque eo, menti obiicit, ut ex. gr. notio *albedinis*. *Concreta* vero ea est, quae aliquid prout subiecto inest, seu subiectum ipsum prout aliqua determinatione afficitur, repraesentat. Sic se habet idea *albi*.

Quarto, in *collectivam et distributivam*. Illa est, quae pluribus simul acceptis tribuitur, ut idea *exercitus;* haec vero quae pro pluribus seorsum sumptis usurpatur, ut idea *militis in genere;* quae ut tribuatur individuis, quibus exercitus constat, minime postulat ut *collectim* sumantur.

Quinto, in *directam et reflexam*. Prior est, qua obiectum a nostra perceptione distinctum; altera vero, qua ipsa nostra perceptio

aut animi modus aut subiectum ipsum cogitans attingitur. Sic notionem, qua *rem quamlibet tibi extrinsecam* percipis, directam dices; reflexam vero, qua *tuam ipsam cogitationem* apprehendis.

Sexto, in *realem et logicam*. Illa obiectum extra mentem aliqua ratione existens vel existendi capax; hac obiectum repraesentatur, cui mens dumtaxat, aliquo tamen fundamento nixa, existentiam tribuit. Sic idea *hominis* realis est, idea *generis* vel *speciei* logica.

His adde ideas, quas *associatas* appellant, seu quae ratione nexus alicuius, quo colligantur, se vicissim revocant. Multiplex adest associationis huius fons: *similitudo, contiguitas, coëxistentia, causalitas*, et generatim quaecumque *relatio* aut *oppositio*. Sic quae similia inter se sunt, quae effectus et causae respectum habent, et generalius quae aliqua relatione aut oppositione invicem se respiciunt, tali inter se vinculo quoad cogitationem tenentur, ut, unius idea nobis occurrente, alia statim excitetur. Exemplo sint ideae *parentis* et *filii, virtutis* et *vitii, caecitatis* et *visus*, *possibilis* et *impossibilis*, aliaeque quamplures.

Denique a nonnullis dividi etiam solet idea in *sensibilem, phantasticam* et *intelligibilem*. Prima est, quae rem sensibus subiectam refert; ex. gr. idea solis aut corporis cuiuscumque. Secunda est quae rem non sensibus subiectam, sed in imaginatione tantum existentem obiicit, ut si quis montem aureum cogitaret. Quamvis nomine ideae phantasticae quandoque ea intelligitur, quae commentitia sit et in chimaerarum numero. Idea demum intelligibilis nominatur quae rem nec sensibus nec imaginatione usurpatam offert, cuiusmodi esset idea spiritus. At omnino hac in re notandum est ideam, etiam cum sensibilis aut phantastica appellatur, non ideo hoc nomine designari, quod non ad mentem sed ad sensibilitatem, aut imaginationem pertineat. Idea enim semper actus mentis est et elementum iudicii; nunquam vero sensatio aut phantasma, quod in bruto etiam animante, iudicandi vi prorsus experte, reperitur. Sed idcirco dumtaxat sensibilis aut phantastica nominatur, quia circa obiecta sensuum aut imaginationis versatur.

Haec omnia sunt diligenter advertenda, ac subtili mentis acie in rerum contemplatione distinguenda, si in percipiendo confusionem, in iudicando falsitatem, in ratiocinando erroneam illationem cavere velis.

Articulus II.

De idearum signis.

5. Cum animi nostri sensus cogitationesque animo ipso lateant, nec per sese ceteris patefiant; homo, qui ad societatem cum aliis coëundam enascitur, idoneis mediis a provido naturae Auctore instructus est, ut ideas suas aliis, quibuscum vivit, manifestet. Haec media *signa* quaedam sunt; sic enim nominantur quaecumque ad res alias innuendas sive natura sive voluntate sunt instituta. Omnibus vere signis, quibus conceptus nostros et affectus animi patefacimus, maximopere *vocabula* praestant. Etsi enim *suspiria, gemitus, nutus*, sensa animi nostri significent; minime tamen id efficiunt eadem facilitate, perspicuitate, distinctione ac varietate, quae vocabulorum propria est. Quamquam non diffitear *gestuum loquelam*, si vivax sit, vehementius commovere, propterea quod imaginationem vividius feriat, et rem veluti ponat ob oculos.

Vocabulum definiri potest: vox articulate prolata ad ideam aliquam significandam. Ex quo intelligitur, ope vocabulorum proxime et immediate *conceptus*, vi autem conceptuum *ipsa obiecta* significari.

6. Ad originem sermonis quod spectat, nemini dubium est quin, etsi vis loquendi ingenita nobis sit, verborum tamen determinatio ab arbitrio generatim pendeat. Secus si quodlibet determinatum verbum determinatam rem natura sua innueret; qui fieri posset ut verbum idem apud diversas gentes, quibus certe eadem natura inest, non idem exprimat? De hoc nulla est controversia; at quaestio in eo est utrum absolutae necessitatis fuerit ut sermo aliquis primis hominibus a Deo communicaretur, an homo sermocinandi tantum virtute ornatus sermonem ipse reperit vel saltem reperire potuerit. Qua de re in contrarias sententias philosophi distrahuntur. Nonnulli enim non modo possibilitatem, sed factum etiam tuentur, atque hominem sermone destitutum sermonis auctorem fuisse autumant. Alii id neutiquam evenire potuisse arbitrantur, cum sermo sine usu intelligentiae efformari nequeat, et ad usum intelligentiae sermonem necessarium esse putent.

Equidem sic existimo: ad *absolutam possibilitatem* quod attinet, hominem per se potuisse ex insita propensione et facultate loquendi, quam accepit, determinatum sensum vocibus quibusdam tribuere, et sic sponte sua efformare sermonem. Quid enim

repugnasset ut homo rem sensibus occurrentem nutu aliquo commonstraret aliis, atque ex innata vi loquendi sonum syllabis quibusdam distinctum proferret et ad commonstratam rem significandam libere determinaret? Expressis autem rebus sensibilibus, ad insensibiles significandas gradatim pervenire impossibile sane non erat; cum ad has exprimendas nomina quaedam ex rebus materialibus, propter analogiam, quam homo inter utrasque perspicit, transferri facile potuissent.

At si non de *absoluta* et *abstracta possibilitate*, sed de *facto* loquimur, rem aliter contigisse certum est. Nam ex sacris litteris indubie colligimus elementa sermonis primo homini a Deo tributa esse, quantum saltem sufficeret ad *domesticam* societatem, in qua ille conditus est, retinendam. Cuius rei congruentia vel inde patet, quod si, ut supra dictum est, ad divinam pertinuit providentiam opportuna scientia instruere *protoparentem*; hoc multo magis de usu sermonis dicendum sit, cuius longe maior necessitas imminebat. An sapienter cogitari poterit totius generis humani parens et magister, qui quasi principium et fundamentum constituebatur futurae societatis civilis et sacrae, sine actuali copia illorum mediorum, quae ad munus hoc adimplendum tantopere requirebantur?

Accedit, quod eruditorum vestigationes, qui de origine linguarum tractarunt, huc tandem concludendo devenerunt, ut omnes linguae tamquam dialecti linguae cuiusdam primitivae, quae perierit, habendae sint. At si sermo inventio esset humana, singulae familiae, quae diversis populis originem dederunt, linguam sibi omnino propriam atque ab aliis radicitus discrepantem creavissent.

7. De utilitate vero, quam ex sermone pro rerum intelligentia mens capit, permulta fabulati sunt philosophi quidam, in primisque Condillachius. Putarunt enim illum esse necessarium ad *analysim* et *syntesim* idearum habendam; nec sine ipso ideas generales efformari posse. Quin etiam eo progressi sunt, ut dicerent ipsam intelligentiam nonnisi ex usu loquelae progigni. At enim haec esse ridicula optimus quisque iudicabit, modo cogitet non posse loquendi usum concipi nisi iam antea intelligentia subaudiatur. Non enim quia loquimur intelligimus, sed viceversa quia intelligimus loquimur. Unde bruta, quia intelligentia carent, idcirco loquendi facultate privantur. Quod si intelligentia e sermone non pendet, poterit illa quidem suis uti viribus ad ideas sive dividendas sive componendas sive etiam abstrahendas, quin idcirco sermo velut causa aut instrumentum adhibeatur. Sed de hac re fusius erit in Metaphysica disputandum.

Vera igitur emolumenta sermonis his continentur: I. Praeterquam quod ad ideas communicandas inserviat, ac proinde veluti vinculum sit societatis; intellectui subvenit, quatenus loco phantasmatum verba ut signa sensibilia in imaginatione substituit. II. Memoriae opitulatur ad ideas semel habitas revocandas. III. Mentis attentionem figit detinetque in obiecto, quod exprimit, quae secus ad alia contemplanda statim raperetur. IV. Mentis opificia conservat, efficitque, ut illa postquam contemplationis suae partus vocabulis scriptura exaratis ad retinendum tradiderit, soluta curis ad nova speculanda impune progredi possit. Hae potissimum utilitates e sermone in hominem proficiscuntur; ceterae, quae a nonnullis nimium exaggerantur, sine fundamento ponuntur, et animo humano sunt dedecori.

Denique ad dotes loquendi quod attinet, sermo sit *perspicuus, usitatus, brevis;* non ea tamen *brevitate*, qua obscurior sententia fiat; sed ea, quam rite descripsit Tullius, ubi inquit brevitatem appellandam esse cum verbum nullum redundat, vel cum tantum verborum est, quantum necesse est [1].

Articulus III.

De terminis eorumque partitionibus et usu.

8. Nomina, prout propositionem componunt, *termini* appellantur a *terminando*, propterea quod, ut observat D. Thomas, quodammodo propositionem circumscribant. Propositionis enim, ut dicetur inferius, tria sunt elementa: *subiectum*, *attributum*, *copula*. Iam vero *subiectum* et *attributum* nomina quaedam sunt, quae vi copulae seu substantivi verbi *sum, es, est*, invicem affirmantur aut negantur, et propositionem veluti explent, clauduntque. Exemplo sit istaec propositio: *animus est simplex;* in qua, ut perspicis, nomina *animus* et *simplex* terminorum munere funguntur, et per copulam *est* mutuo colligantur.

Terminus tribui potest:

I. In *complexum* et *simplicem*. Hic est, qui unico constat vocabulo, ut *homo;* ille, qui pluribus, ut *homo virtute praeditus*. Saepe enim subiectum aut attributum propositionis non una, sed pluribus simul iunctis vocibus coalescit; ex. gr. *homo virtute praeditus valde honorandus est.*

[1] *De orat.* lib.

II. In *significantem* et *inanem*. Ille est, qui aliquid reapse *non chimaericum* significat, ut *caelum, tellus* etc.; hic vero, qui aut est sine mente sonus, aut aliquid impossibile sibique contradicens exprimit, ut *circulus quadratus*, aut *mons sine valle*, hisque similia, quae utpote contradictoriis constantia notis, nihil revera repraesentant, sed *apparentem* dumtaxat et *deceptricem* exhibent ideam.

III. In *fixum* et *vagum*. Ille rem aliquam constanter significat, ut *templum;* hic modo hanc, modo aliam pro loquentis arbitratu rem exprimit, ut *natura;* quae vox nunc ad adspectabilem mundi machinam, nunc ad rei essentiam, nunc ad ipsum mundi auctorem significandum usurpatur.

IV. In *univocum* et *aequivocum*. Prior est, qui pluribus rebus iuxta eamdem significationem tribuitur, ut *animal;* alter qui iuxta significationem diversam. Atque hic quidem aut *a casu*, aut *a consilio* duci *potest. A casu* quidem, cum res, quibus tribuitur, nullam inter se relationem habent, cur eadem voce fruantur. Exemplo sit nomen *gallus*, cum hominibus transalpinis, et certo volucrum generi attribuitur. *A consilio* autem, qui etiam *analogus* dici solet, cum terminus, etsi rebus diversis non eadem significatione detur; tamen illae aliquam relationem inter se aut analogiam servant, aut ordinem ad eumdem effectum habent. Sic risus non modo homini, sed virenti etiam prato tribuitur, quia quemadmodum *homo ridens*, ita *pratum amoenum* intuentes exhilarat. Similiter *sanitas* non solum de animante, sed etiam de *cibo, medicina, colore*, dici assolet; quia etsi proprie nonnisi in animante insit; tamen a cibo, qui sanus dicitur, conservatur, a medicina in integrum restituitur, a colore autem indicatur.

Denique in *positivum* et *negativum*, in *singularem* et *universalem*, in *concretum* et *abstractum* dividitur terminus; prout ideam positivam vel negativam, singularem vel universalem, concretam vel abstractam significat.

9. Cum terminus extra propositionem variam significationem suscipere possit; diligenter considerari debet ad quamnam potius in propositione determinetur. Quare consentaneum erit diversos hic enumerare modos, quibus termini usurpari queunt. Itaque terminus vel pro *sono* tantum oris sumitur, ut si dicas : *homo est vox;* vel pro *re a sono distincta*, ut si dicas: *homo est animal.* Prima acceptio non incongruenter *usurpatio significationis materialis* nominaretur, altera *usurpatio formalis*. Iterum usurpatio materialis esse potest vel *naturalis* vel *artificiosa*, prout terminus sumitur ad sonum vocis innuendum secundum id quod habet a na-

tura, ut in exemplo nuper allato: *homo est vox;* vel secundum id quod habet ab *arte*, ut si dicas: *homo est nomen tertiae declinationis*. Vicissim usurpatio formalis esse potest vel propria vel metaphorica, quatenus usurpantur termini in significatione aut propria aut aliena. Exemplum primi generis erit: *Philippus fuit parens Alexandri;* exemplum vero posterioris: *Socrates fuit parens philosophiae.*

Deinde dividi potest in *realem* et *logicam*. Harum prior habetur, cum terminis utimur ad significandum aliquid secundum modum *realem* existendi, ut si dicas: *homo est liber;* altera vero cum aliquid significamus secundum modum existendi *mentalem*, ut si dicas: *homo est species*. Homo enim *speciei* notionem induit per mentis considerationem.

Tertio dividi potest in *particularem* et *communem*. Particularis est acceptio termini pro aliquo vel aliquibus singularibus quae complectitur, ut *quidam homines sunt sapientes;* communis est acceptio termini pro omnibus inferioribus quae continet, ut *omnes homines sunt ratione praediti*. Atque hic videndum est utrum vox *omnis* particularia, quae termino communi continentur, revocet *collectim*, ut si dicas: *omnes planetae sunt plus septem;* aut *divisim*, ut si dicas: *omnes planetae moventur circa solem*, quod de singulis seorsum verum est. In priori casu usurpatio significationis vocari potest *collectiva*, in altero *distributiva*.

Haec non futilia aestimanda sunt, sed cum utilitate considerantur ad sophistarum, qui nunquam desunt, deceptiones cavendas. Variata enim in ratiocinio usurpatione significationis, argumentum fallax evadit ac pluribus, quam tribus, constans terminis.

Articulus IV.

De Definitione et Divisione.

10. Ratio potissima qua mens utitur, veluti instrumento, ad rerum ideas claras, et quoad potest, distinctiores efficiendas, definitione et divisione continetur. Cum enim definimus aut dividimus, aciem attentionemque mentis ad notas rei simpliciores partesque, unde illa coalescit, sensim conferimus; ex quo omnis perspicuitas et distinctio idearum emergit. Permultum igitur interest, ut breviter quidem, sed quantum satis est, de his eloquamur.

Definitio dici potest cum Tullio: *oratio quae id, quod definitur, explicat quid sit* [1]; seu, quod idem sonat: *obiecti, de quo*

[1] *Top.* c. 26.

quaeritur, dilucida explicatio. Duplex autem a recentioribus communiter post Leibnitium proponi solet: una quae, rei notione tantum illustrata, eam non declaret esse possibilem, atque hanc *nominalem* appellant; altera, quae praeter conceptum, rei possibilitatem etiam exhibeat, indicata ratione qua gigni illa possit, atque hanc *realem* vel etiam *geneticam* nominant [1]. Sic, eorum sententia, qui circulum definiret: *figuram quamdam planam in se redeuntem, cuius omnia puncta aeque distant a puncto aliquo intercepto*, is definitionem nominalem praeberet. Sin contra circulum diceret: *figuram ex motu lineae rectae, sese circa fixum punctum vertentis, in plano descriptam*, definitionem realem efficeret.

At mihi quamquam distinctio aliqua facienda videtur inter definitionem quae conceptum rei, et eam, quae rei genesim explicat, superiorem tamen nominalem appellare non placet; tum quia sic vox deesset idonea ad definitionem innuendam, quae rei nomen exponit; tum etiam quia hinc ansa daretur confundendi definitiones, quae nomen tantum rei describunt, cum iis, quae conceptum ipsum complicatum per simpliciores evolvunt ideas; quod perperam fecisse videtur Lockius. Quocirca aliquantulum hinc recedere consentaneum iudico, atque locum eiusmodi clarius ac distinctius definire.

11. Cum itaque quaeri possit aut quid sit nomen rem aliquam designans, aut quid sit ipsa res vel conceptus nomine patens; definitio in *nominalem* dispescitur et *realem*. Illa vim nominis, haec rei naturam et notionem describit. Iam vero definitio nominis triplici ratione perfici potest. Primum, interpretando sensum vocis ex consuetudine et usu communi, ut si dicas: *sol est astrum illud, quod accessu recessuque suo diem aut noctem efficit.* Deinde explicando nomen ex etymologia et origine, ut si dicas: *theologia est sermo de Deo*, et *providus est quasi procul videns.* Denique si, his omissis, sumatur nomen quasi sonus indifferens, declareturque quid per ipsum significari velit, ut si dicas: *nomine naturae intelligo principium operationis internum.* Atque postrema haec, praesertim cum nomen vagum aut ancipitis significatus inciderit, usui esse solet quam maxime ad pugnas verborum vitandas. Nisi enim ante constiterit quid nomine rei intelligendum sit, disceptatio incerta erit et nihil proficiens. Cavendus tamen est abusus vere intolerandus, quo nomina iam determinata apud

[1] Vide Gennensem *in Arte Logico-Critica,* l. 3. *Appendix* Wolfii *de methodo mathematica.*

omnes, sine ulla ratione ad novam significationem torquentur: quod incredibile dictu est, quantam confusionem afferat. Etenim cum verba influxum fere magicum in cogitationem exerceant; qui sine necessitate sensum verborum immutat, is proprios conceptus obscurat seque aliis, quibuscum loquitur, incomprehensibilem reddit.

12. Quod autem ad realem definitionem attinet, haec non est aliud quam rei ipsius aut ideae, quae illam exhibet, clara explicatio. Rem enim explicare aliter non possumus, nisi quatenus certa quadam idea continetur; idea autem rem ipsam, quae concipitur, represent at. Efficitur vero haec definitio enumerando notas obiecti per ideam repraesentati, et quidem eo numero, ut sufficiant ad ipsum a ceteris discernendum.

Quod cum ita sit, profecto intelligitur magnam esse definitionis realis et nominalis differentiam. Haec enim in voce dumtaxat explananda; illa in notione ipsa complexa per simpliciores ideas, et in obiecti natura per eiusdem characteres evolvenda versatur. Ex quo fit ut definitio nominalis saepe ex loquentis arbitrio pendeat, definitio vero realis non item. Nam cum nomina indifferentia per se sint ad rem unam aut aliam significandam, poterit sane quis, modo id moneat, ea pro lubito ad obiectum quodcumque exprimendum inflectere. Et quamquam, si a communi vocis sensu absque valida ratione recedat, ineptum se prodat ac temerarium; tamen culpandus absolute non est, neque adversus ipsum inutili litigio conflictari oportet. At contra, nemini definitiones reales ad arbitrium compingere licet; ideae siquidem et rerum notae ex nostro arbitratu non pendent. Quare si forte realis definitio proprias obiecti notas non exhibeat, aut alio peccet vitio; acceptari minime debet, sed iure in controversiam vocatur.

His pro rei perspicuitate notatis, quotuplex definitionis realis genus sit innuamus. Atque eam triplicem esse posse nemo non videt. Prima est, quae rem explicat per principia naturam constituentia, sive haec metaphysica sint, ut cum aliquid definis per *genus* et *differentiam* [1], ex. gr. si dicas: *homo est animal ratio-*

[1] Quoniam *generis, differentiae, speciei, attributi* et *accidentis* facta mentio est, quid quaeque earum notionum sit, summatim placet innuere. Itaque quinque his vocibus quintuplex respectus innuitur, quo aliqua idea universalis particularibus, quae complectitur attribui potest. Nam ideam universalem eam esse diximus, qua continetur notio pluribus competens. Iamvero quod notio quaedam sit multis communis, id ex quinque capitibus oriri potest. Nam eiusmodi notio vel exprimit aliquid ad essentiam pertinens, vel exprimit aliquid *essentiae superadditum*. Et

nale; sive sint physica, ut cum rem definis per ea quibus physice constituitur, ex. gr. si dicas: *homo est compositum quoddam ex corpore et anima rationali.* Hanc definitionem *essentialem* nominabis.

quidem illud *ad essentiam pertinens*, seu *principium essentiale*, esse potest vel constitutivum totius essentiae, vel constitutivum partis determinabilis essentiae, vel constitutivum partis determinantis. Itemque cum conceptus universalis exprimit aliquid essentiae superadditum, id vel cum essentia ita nectitur, ut ab ea necessario resultet, ac proinde eidem soli et semper insit; vel cum ea nexum hunc non servat, sed prorsus accidentale est.

Quinque igitur modis notio universalis sua particularia respicere potest. Si respicit primo modo, appellatur *species*, quam definies: *notionem communem, plura respicientem tamquam integrum constitutivum essentiae.* Talis est idea *animalis rationalis* respectu hominis, quae certe totam hominis essentiam repraesentat. Si respicit secundo modo, appellatur *genus;* quod definies: *notionem communem plura respicientem tanquam id in quo essentiae diversarum specierum inter se conveniunt.* Talis est idea *animalis* respectu hominis, quae eius quidem essentiam exprimit, at secundum partem illam in qua cum brutis convenit, et quae proinde quoad completum conceptum est adhuc determinabilis. Si respicit tertio modo, appellatur *differentia*, quam definies: *notionem communem plura respicientem tamquam id quod eorum essentiam determinat.* Talis est respectu hominis idea *rationalis*, quae notioni *animalis* accedens naturam humanam in sua specie determinat a ceterisque secernit. Si respicit quarto modo, appellatur *attributum*, quod definies: *notionem communem plura respicientem tamquam aliquid necessario emergens ex essentia.* Talis est respectu hominis *risibilitas.* Denique si respicit quinto modo, appellatur *accidens*, quod definies: *notionem communem plura respicientem tamquam aliquid essentiae contingenter superveniens.* Talis est *albedo* respectu hominis, quae cum eius essentia non necessario coniungitur.

Denique animadvertendum est genus dividi in maxime *remotum*, quod *supremum* appellant, *intermedium*, et *proximum*, quod etiam *infimum* vocant. Idem dicatur de specie ac differentia. Genus supremum illud est, quod supra se notionem nullam habet, quae proprii nominis genus esse possit. Talis esset ex. gr. respectu rerum diversarum notio substantiae; entis enim idea etsi universalior sit, tamen genus proprie dictum esse nequit, ut in Ontologia videbimus. Species suprema ea dicitur, quae supremo generi immediate succedit. Tales sunt, *substantia materialis, substantia immaterialis;* hae enim sunt species in quas supremum substantiae genus proxime dispescitur. Suprema differentia ea est, quae supremo generi copulata supremam speciem componit, ut notio *materialis et immaterialis* in allato exemplo. Genus infimum illud est, quod sub se notionem nullam continet, quae genus esse possit; ex. gr. *animal* respectu hominis saltem, nam respectu brutorum in alia genera iure dividitur. Species infima ea est, quae sub se nullam aliam speciem continet, sed individua tantum eiusdem speciei, ut ex. gr. notio *hominis.* Differentia autem *infima* seu *ultima*, aut etiam *specifica*, ea est, quae infimam speciem constituit, ut notio *rationalis* respectu hominis. Denique genus in-

Altera, quae *descriptiva*, vel *descriptio* dici potest, ea est, quae rem per suas causas aut attributa et accidentia manifestat, ut si cum Cicerone homo definiatur: *animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii* [1].

Tertia, quam *geneticam* dices, ea erit, quae rei productionem seu genesim explicat, ut si cycloidem ita definias, ut dicatur esse, *curva plana genita a puncto quovis circuli cuiusdam sese vertentis supra datam rectam.*

Definitionis Leges.

I. *Definitio clarior sit definito.* Hinc cum definitur nomen, notiora vocabula; cum vero ipse rei conceptus, notiores ideae sunt afferendae. Qua in re a veritate deerrant, qui definitiones aliquas reales vitiosas putant, quod verbis a vulgari captu remotis exprimantur. Quod dum rentur, vel definitionem realem cum nominali confundunt, vel non cogitant a vulgo, ut rerum principia, ita et voces ignorari quibus illa significari solent.

II. *Definitio genere proximo, et differentia ultima seu specifica constare debet.* Id enim exigitur ad rem *distincte* a ceteris secernendam, et ad notas omnes exhibendas quibus res constat. Nisi enim propriam rei differentiam adiungas, res a ceteris, quibuscum convenit, non distinguitur: sin autem, proximo omisso genere, remotum sumas; notio, quam praebes, aliqua obiecti nota carebit. Quod si definitio non fiat per principia metaphysica, notionibus constet quae *generi proximo et differentiae ultimae* aequivaleant.

III. In *definitione nihil redundet, nihil desideretur.* Secus aut rei notio non satis evolvitur, aut voces et ideae promuntur incassum. Ut autem nihil deesse dignoscas, diligenter attende an definitio loco rei definitae substitui, cum eaque converti possit. Sic ex. gr. si bona est definitio qua dicis quadratum esse *figuram*

termedium illud dicitur, quod tum supra, tum etiam infra se aliud genus habet; qualis foret notio *substantiae materialis*, notio *viventis*, aliaeque plures. Itemque species intermediae eae sunt, quae alicui speciei subiiciuntur, et in alias dividi possunt, ut *animal*. Tandem differentiae intermediae has species constituunt. Ex quibus inferes genus supremum nullo modo esse speciem, sicut species infima nullo modo est genus. Genera vero intermedia sub diverso respectu etiam species vel supremae vel intermediae dici possunt. Etsi enim, quatenus in inferiores species dividuntur, generis rationem habent; tamen, quatenus superius genus partiuntur, conceptum induunt speciei.

[1] *De Legibus* l. I, c. 7.

planam quatuor aequalibus lateribus comprehensam, necesse est ut vicissim dicere possis *figuram planam quatuor aequalibus lateribus comprehensam* esse quadratum.

IV. *Res definienda quoad respectum, sub quo definitur, definitionem non ingrediatur.* Secus enim *circulus vitiosus* inducitur, atque ignotum per ignotum declarabitur.

De Divisione.

13. Mentis humane imbecillitatis est, non posse plerumque rem complexam uno intuitu distincte percipere. Quapropter ad distinctam illius ideam comparandam, opus est ut res in partes, quibus constat, distribuatur. Id divisionem constituit; quam tanti aestimavit Plato, ut asseruerit: « si nactus fuero ducem, qui recte partiri sciat, eius ego vestigia ut Dei cuiusdam sequar [1].» Iam divisio, ut ex dictis elucet, aliud nihil est, nisi *totius in suas partes distributio*. Quare iuxta diversitatem *totius*, diversitas oritur divisionis.

At vero *totum* triplex est: *actuale*, *potestativum, modale*. Primum illud dicimus, quod ex partibus *actu existentibus* coalescit, ut homo ex anima et corpore. Unde partitio, quae rem per has explicat, non immerito *actualis* nuncuparetur. Exemplo sic istaec: *mundi alia pars est mare, alia tellus, alia aër, qui utrumque circumfluit*. Ea porro triplici potest ratione perfici, prout totius numerantur vel partes *essentiales* at *physicae,* ut anima et corpus quoad hominem; vel *essentiales* sed *metaphysicae*, ut animalitas et rationalitas respectu eiusdem; vel denique *integrantes* tantum, eae nimirum quae illius quantitatem conflant, ut parietes, pavimentum, testudo, respectu huius exedrae.

Alterum *totum* illud audit, quod cogitatur velut constans partibus, quas non *actu* sed *potestate* continet; cuiusmodi est quaevis universalis notio quoad inferiora quae complectitur. Haec enim notio etsi (ut conceptus simplicior) a particularibus, quae determinata sunt magis, considerandis avocetur; tamen aliarum notarum accessu restringi atque in varias species velut in totidem partes dispesci potest. Divisionis huius exemplum hoc sit: *animal aliud est ratione privatum, aliud ratione pollens.*

Denique tertium est *totum* illud, quod tale censetur propter modos nonnullos, ratione quorum multifariam dispartitur. Divisio id faciens tripliciter peragi potest: nimirum vel dividendo subiectum

1 In *Phaedro.*

ratione *modorum*, quibus afficitur, ut corpora in *opaca* et *pellucida*; vel *modum* ratione subiecti, cui inhaeret, ut album in *niveum* et *cycneum*; vel tandem *modum* unum ratione aliorum modorum, quibuscum sociatur, ut si album in *amarum* et *dulce* dispertias.

Regulae legitimae divisionis.

I. *Divisio sit brevis*. Secus enim dum rei ideam distinctiorem quaerimus, confusiorem efficimus. Unde ad partes minimas non descendat; vere enim, ut Seneca inquit, simile confuso est quidquid usque in pulverem sectum est.

II. *Fiat per membra se invicem excludentia ita, ut unum non sit pars alterius*. Quocirca vitiosa esset partitio, qua tellus in Europam, Africam, Aegyptum etc. tribueretur. Aegyptus enim est pars Africae.

III. *Quamlibet partem dividentem excedat*. Unde animal in rationale et sentiens perperam dispertiretur. *Sentiens* enim aeque extenditur atque *animal*.

IV. *Membra dividentia totum divisum exhauriant*. Proinde divisio sit eiusmodi, ut cum re divisa et vicissim haec cum illa converti possit. Haec negligitur quotiescumque praeter ea, quae recensentur, membrum aliud inveniatur pertinens ad totum, quod dividitur.

CAPUT SECUNDUM

DE IUDICIO EIUSQUE EXPRESSIONE

ARTICULUS I.

De iudicii ac propositionis natura.

14. Altera mentis humanae operatio *iudicium* est; quod tunc habetur cum mens, duabus ideis inter se comparatis, eas aut affirmatione coniungit, aut negatione separat. Quare ad iudicium mera idearum comparatio haud sufficit; sed opus est ut ideis, quae mutuo conferuntur, intellectus assensus vel dissensus accedat. Etsi enim idearum clara perceptio et mutua comparatio ante requiritur, eamque iudicium fere semper consequitur (adeo cum illa colligatum est et velut implicitum); contingit tamen interdum, ut mens plures ideas inter se componat ut conferat, quin

tamen iudicium proferat; propterea quod illarum nexum non deprehendit.

At enim in quo iudicium seu mentis assensus vel dissensus est positus? Equidem existimo ipsum nil esse aliud, nisi perspicientiam vel intuitum convenientiae aut discrepantiae idearum, quae comparantur. Mens enim triplici modo se habere potest, cum duas ideas contemplatur, nimirum aut perspicit eas inter se congruere, aut perspicit eas inter se dissidere, aut neutrum perspicit. Si hoc tertium acciderit, tunc adhuc in simplici apprehensione versabitur; sin primum vel alterum, tunc illud ipsum erit iudicium. Nam perceptio omnis veluti quaedam dictio mentis est, qua mens id, quod percipit, idealiter sibi exprimit. Proinde idem est prorsus percipere aliquid, atque id ipsum verbo mentis asserere. Hoc ipso igitur quod mens convenientiam vel discrepantiam idearum perspicit, eam sibi asserit: quae assertio idem est atque assensus vel dissensus. In *intuitione* igitur convenientiae vel discrepantiae idearum mentis assensus vel dissensus, seu iudicium iure ponitur [1].

Qua in re hallucinantur Storchenau aliique, qui contendunt perceptionem eiusmodi distingui a iudicio ipsique praeire [2]. At hi evidenter in circulum vitiosum irruunt. Nam iudicium actus quidam cognoscendi est. Quaero igitur ex ipsis quid proprie per actum eiusmodi cognoscatur? Non aliud reponere possunt, nisi concordiam aut repugnantiam idearum. Nam praeter hanc et ipsas ideas quae conferuntur, nihil est tertium, quod assignari possit. Ergo iudicium, seu iuxta ipsos mentis assensus vel dissensus, nonnisi in perspicientia convenientiae vel discrepantiae idearum collocatur.

Quibus expositis intelligitur quid notitiae per iudicium addatur simplici apprehensioni. Additur nimirum intuitio pugnae vel convenientiae idearum quae comparantur; cum antea apprehensione simplici nonnisi contemplatio sola earumdem contineretur.

1 In hanc sententiam valde propendet Balmes, ubi ait: « Il giudizio è la stessa « percezione della identità. Non nego che in ciò che chiamiamo assenso evvi al- « cune volte alcun che di più della semplice percezione della identità; ma non « comprendo come, al vederla evidentemente, abbiam bisogno di qualche cosa di « più per acconsentire. Ciò che chiamasi assenso, adesione dell' intelletto, sembra « essere una specie di metafora; come se l' intelletto si attaccasse, si unisse alla « verità, quando essa se gli presenta. Ma in fondo dubito molto che intorno al- « l'evidente siavi altra cosa che percezione della identità. » *Filosof. fondament.* vol. 2, lib. 5, cap. 3. Traduz. del P. Faicco.

2 *Log.* p. I, c. 8.

Illud etiam fit manifestum, iudicium, etsi sit simplex quidam actus mentis, tamen ratione obiecti et modi, quo in nobis gignitur, complexum haberi. Nam in nexu vel discrepantia duarum idearum cogitanda versatur; ad quod duabus ideis comparandis mens pervenit. Id vero compositionem quamdam seu synthesim idearum importat. Atque de distincta iudicii notione satis quidem dictum est.

15. Signum seu expressio externa iudicii *propositio* vel etiam *enunciatio* nominatur; quae proinde definiri potest: *oratio aliquid affirmans aut negans.*

Ex quo perspicitur eam duobus constare terminis: altero, qui exprimat id de quo aliquid enuntiatur, atque ideo *subiectum* propositionis audit; altero, qui idipsum exhibeat quod enuntiatur, quique idcirco *praedicatum* vel *attributum* dicitur. Termini, si soli sumantur, propositionem nullam efficiunt. Ita si dicas: *Tullius*, *orator,* etsi aliquid mente agites, tamen nihil affirmas aut negas. Contra si dicas: *Tullius est orator*, propositionem habebis. Termini igitur soli non sufficiunt, et *materiam* dumtaxat propositionis praebent; sed tertia quaedam vox necessaria est, quae nexum utriusque significet, eosque coniungens, ad aliquid affirmandum vel negandum inflectat. Porro ea vox, ex munere quo fungitur, *copulae* nomen duxit, et substantivi verbi *sum*, *es, est*, praesenti tempore revera continetur; quippe cum praesentem actum significet, quo mens de subiecto pronuntiat attributum.

Propositionis igitur tria sunt elementa: *subiectum*, *attributum*, *copula*; quorum duo priora hoc tertio invicem colligantur. Sic in superiore exemplo, *Tullius* foret subiectum, *orator* attributum, *est* copula; quae si non ad affirmandum sed ad negandam adhibeatur, particulam *non* praeviam habet.

Ad propositionis structuram plenius noscendam considerare oportet, posse terminos non una tantum sed multiplici voce coalescere. Id ubi contigerit, termini non erunt simplices sed complexi. Sic propositio haec: *vir honestus est omni adversa fortuna securus*, complexis constat terminis. Vicissim aliquando subiectum vel attributum desiderari videtur, cum tamen non sit ita, sed in verbo implicitum lateat, ex quo resolutione quadam evolvi potest. Exemplo sint haec: *ille legit*, *es tristis, disco*; quae revera propositiones sunt: his enim aequivalent: *ille est legens, tu es tristis*, *ego sum discens*. Hinc etiam apparet copulam quandoque non expressam haberi, sed vel adiectivo verbo vel substantivi tempore non praesenti implicitam esse. Sic propositio: *mundus existit,* in verbo *existit* continet copulam et praedicatum; verti enim potest

in hanc: *mundus est existens*. Itemque haec: *Alexander fuit Persarum debellator*, sensum eiusmodi complectitur: *Alexander est is qui fuit Persarum debellator;* atque haec est propositionis illius dialectica expressio.

Sed de structura propositionis satis; ad reliqua pergamus.

Articulus II.

De propositionum partitione.

16. Ad propositionem conflandam duo exquiri diximus, *copulam* nimirum et *terminos*; illa a dialecticis dicitur *forma* propositionis, hi *materia*. Verum de terminis considerari insuper potest qua latitudine sumantur, atque hanc propositionis *extensionem* nominabis. Ratione itaque horum trium: formae, materiae, extensionis, diversa propositionum genera oriuntur.

Et in primis quoad formam, propositio esse potest aut *affirmans* aut *negans*. Copula enim seu forma, dum terminos iungit, reperiri potest aut sola, aut particulam *non* praefixam habens. Si primum evenerit, propositio erit affirmans, ut *virtus est amabilis;* sin alterum, propositio erit negans, ut *anima non est corpus*. Haec affirmatio vel negatio propositionis ex forma resultans, solet a dialecticis *qualitas* propositionum appellari.

Porro duobus his tertium genus accenset Kant, propositionem scilicet quae attributum negativum de subiecto enunciet, ut: animus est non mortalis; quam ipse *infinitam* appellat. At membrum hoc vere redundat, cum ad classem propositionum affirmantium revocetur, ad quam nil interest utrum praedicatum seu attributum positivum sit an negativum, modo copula negantem particulam nullam habeat.

Propositio affirmans negante praestantior est; quippe quae docet *quid res sit,* illa vero *quid non sit.* Ordine etiam cognitionis antevertit; siquidem negatio in affirmatione fundatur.

Secundo, ratione extensionis propositio partienda venit in *universalem*, *particularem*, *indefinitam*, et *singularem*. Universalis ea dicitur, cuius subiectum sit terminus universalis generatim acceptus, ita ut praedicatum singulis inferioribus tribuatur; quod sane innuitur per aliquam particulam, quae huius universalitatis sit nota, ex. gr. *omnis*, *nullus,* aliaeque similes. Unde has enunciationes: omnis homo est animal, nullum corpus est simplex, merito universales appellabis. Particularis est, cuius subiectum sit terminus universalis sed quoad partem acceptus, ita ut praedica-

tum aliquibus tantum ex inferioribus tribuatur; quod innuitur per particulam quae huius diminutae acceptionis sit nota, ex. gr. *aliquis*, *nonnullus* etc. Exemplo sint: aliquod ens est infectum, aliquod astrum non scintillat. Indefinita est, cuius subiectum terminus communis agat, at nulla affectus sit particula quae eius extensionem innuat, ex. gr. si dicas: homo est liber. Enunciatio denique singularis ea est, cuius subiectum est terminus singularis, ex. gr. Tullius est oratorum princeps.

Tertio, ratione materiae propositio dispescitur in *simplicem* et *compositam*. Simplex erit, quae unico subiecto et praedicato constat, etsi alterutrum complexum sit, modo plures terminos ope alterius particulae non connectat. Exemplum sint: sol est lucidus; vir fortis non expavet mortem. Contra propositio composita erit, si aut pluribus propositionibus coalescat, aut attributo vel subiecto constet, quae plures terminos particulae cuiusdam vinculo copulant.

Propositio composita quadruplex esse potest: *conditionalis, copulativa*, *disiunctiva,* et *causalis*. Conditionalis ea est, qua plura praedicata vel plures enunciationes per particulam *si* nectuntur: ex. gr. si est homo, est animal. Dici solet etiam *hypothetica;* cum contra ea propositio, quae absolute praedicatum subiecto tribuit, *categorica* vocitetur. Ex huiusmodi praedicatis vel enunciationibus illa, quae per particulam *si* quodammodo suspenditur, appellatur *conditio* vel *antecedens;* altera, quae ex huius positione consequitur, *conditionatum* vel *consequens* audit. Porro veritas huius propositionis in nexu inter conditionem et conditionatum intercedente reponitur. Quare dummodo hic nexus adsit, conditionalis enunciatio veritatem habet, etiamsi tum conditio tum conditionatum falsa sint. Exempligratia si dixeris: *Si Deus non esset, mundus non existeret:* veram propositionem profers, quamquam tum antecedens tum consequens falsum est. Cavendum tamen est, ne in ipsa connexione involvatur contradictio; tunc enim conditionalis contradictoria evadit, ac proinde ex ipsa utraque pars contradictionis sequitur. Sic quaerenti quid sequeretur si mundus existeret sine Deo, respondendum foret, ex contradictoria illa positione sequi aliud contradictorium, nempe quod mundus esset simul ens necessarium et contingens.

Copulativa enunciatio ea est, in qua plures termini, vel enunciationes, ope particulae *et* vel similis mutuo copulantur; ex gr. Tullius fuit orator et philosophus. Severe iudicando, tota propositio vera non est, nisi utraque pars vera sit.

Disiunctiva propositio dicitur, quae plures terminos aut enunciationes per particulam *disiungentem* nectit, ut illud Terentii: aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.. Ad eius veritatem requiritur tum ut distributio completa sit, ac proinde absit medium; tum ut una saltem divisionis pars veritate ornetur.

Causalis denique illa dicitur, quae plures terminos aut enunciationes per particulam *causalem* iungit; ut si dicas: mundus est ens contingens, quia est ens mutabile. Ad eius veritatem requiritur, ut id, quod instar causae profertur, reapse sit causa [1].

17. Ad genus propositionum compositarum revocari etiam possunt eae, quae *modales* et quae *exponibiles* a dialecticis appellantur: de quibus consentaneum erit aliquid summatim attingere. Iam age propositio modalis nominatur, quae enuntiat etiam modum quo praedicatum subiecto convenit. Hic autem positus est in rebus quatuor: *necessitate*, *contingentia*, *possibilitate*, *impossibilitate*. Sequentes igitur similesve enunciationes modales appellantur: homo necessario est rationalis; lapis contingenter est gravis; alter mundus possibilis est; impossibile est ut brutum ratiocinetur. Ut autem enunciatio eiusmodi vera sit, non sufficit praedicatum subiecto congruere, nisi etiam eo modo competat quo asseritur.

Denique exponibilis enunciatio vocatur, quae specie tenus simplex est, reapse autem composita; soletque proinde perspicuitatis gratia in aperte compositam propositionem verti, quae idcirco eius *exponens* nuncupatur. Harum genus triplex potissimum recensetur: *exclusiva, exceptiva*, *reduplicativa*. Prima est enunciatio, cui admiscetur particula excludens, *dumtaxat*, *tantum* etc. ut: Deus tantum est aeternus. Exponitur per hanc compositam: Deus est aeternus; et omne aliud, quod Deus non sit, non est aeternum. Altera est, cui interseritur particula excipiens *praeter* etc. ex. gr. omne ens liberum, praeter Deum, est natura sua peccato obnoxium. Exponitur per hanc compositam: Deus est peccandi nescius, et cetera omnia entia libera peccare possunt. Adverte tamen, saepe per propositionem exceptivam ita affirmari aliquid, ut non affirmetur oppositum de re, quae excipitur, idque a mente proferentis pendet, qui proinde in tali casu semet expli-

[1] Propositiones illas, quae incidentem aliam sibi adnectunt, inter compositas non recensuimus; quia etsi specie tenus videantur compositae, simplices tamen revera sunt et in simplices converti possunt. Sic propositio istaec: *animus, qui est simplex, differt a corpore*, mutari potest in hanc: *animus simplex differt a corpore.*

care tenetur. Atque in hoc potissimum cernitur discrimen huius enunciationis ab *exclusiva*, quae vi sua semper contrarium praedicatum parti, quam excludit, impertit. Tertia denique ea est quae particula *reduplicante* afficitur, *quatenus*, *prout*, *in quantum* etc. velut si dicas: homo, quatenus homo, est liber. Exponitur sic; homo est liber, et libertas ipsi convenit ratione humanitatis.

Articulus III.

De propositionum proprietatibus.

18. Praecipua propositionum proprietas, cuius consideratio nequit praetermitti, est *oppositio;* quam rite definies diversitatem vel pugnam duarum propositionum eosdem habentium terminos, sed vel quantitate vel qualitate vel utraque discrepantium. Hinc quatuor manant oppositionum genera. Vel enim duae enunciationes differunt qualitate simul et quantitate, et hae dicuntur *contradictoriae* [1]; vel, discrepantes qualitate tantum, ambae sunt universales, et *contrariae* nuncupantur: vel item qualitate dissident sed ambae sunt particulares, et *subcontrariae* audiunt; vel denique quantitate dumtaxat discrepant, et *subalternae* vocantur.

19. Recensita oppositionum genera his tenentur legibus:

I. Duae contradictoriae simul verae aut falsae esse non possunt; quippe cum utraque id neget quod altera affirmat. Nam particularis propositio hoc ipso quod differt etiam qualitate ab universali, huius assertionem perimit. Quare cum impossibile sit idem simul esse et non esse, nequeunt ambae hae propositiones simul perfrui veritate; secus idem obiectum, sub iisdem omnino respectibus, vi unius enunciationis esset, vi alterius non esset. Nequeunt autem esse simul falsae; quia cum sit itidem principium certum, quodlibet vel esse vel non esse; hoc ipso quod pars negans destruitur, adstruitur affirmans, et vicissim. Sic harum propositionum: *omnis homo est doctus*, *aliquis homo non est doctus;* alterutram veram esse oportet.

II. Duae contrariae possunt esse simul falsae (nil enim absurdi inde consequitur); at non possunt esse simul verae; secus duae contradictoriae veritate gauderent. Etenim posita veritate enunciationis universalis, ponenda etiam esset veritas particularis, quam

[1] Propositiones singulares hoc ipso, quod qualitate differant, contradictoriae evadunt. Earum enim subiectum extensionem nullam habet; ac proinde ea, quae negat, penitus adversatur alteri, quae idem affirmat.

illa complectitur. Unde harum contrariarum: *omnis homo est liber*, *nullus homo est liber*, si utraque vera foret, forent etiam verae hae duae particulares: *aliquis homo est liber* (quae uni ex superioribus, *nullus homo est liber* contradictorie opponitur), et *aliquis homo non est liber* (quae contradicit alteri, *omnis homo est liber*). Ergo si duae contrariae simul verae essent, verae etiam essent duae contradictoriae; atque ideo idem simul esset et non esset, quod repugnat.

III. Duae subcontrariae possunt esse simul verae (quippe cum nihil obstet); at nequeunt esse simul falsae; quia secus essent simul verae duae contrariae, quod repugnans esse superius diximus. Et sane si simul falsae essent ex. gr. hae duae subcontrariae: *aliquis homo est iustus*, *aliquis homo non est iustus;* per legem primam essent etiam verae earum contradictoriae, quae inter se contrariae sunt, ac proinde tales, ut per legem secundam simul verae esse non possint.

IV. Duae subalternae possunt esse simul verae aut simul falsae; tamen posita veritate universalis seu *subalternantis*, ponenda etiam est veritas particularis seu *subalternatae;* contra posita falsitate huius, et illa quoque falsa sit necesse est. Ratio patet; nam nequit per veritatem enunciationis universalis attributum convenire omnibus, quin hoc ipso conveniat aliquibus; ac vicissim si falsum est alicui competere praedicatum, multo magis falsum erit competere omnibus.

20. Aliquid innuam de *aequipollentia*, quae quidem aliud non est quidquam nisi duarum propositionum eadem vis eademque significatio. Ut autem noscatur modus, quo ex oppositis enunciationibus aequipollentes habeantur, ita ut una ad alterius non modo sententiam sed etiam expressionem reducatur; animadvertendum est, particulam *non* sensum invertere dictionis cui praefigitur. Quamobrem si qualitati tantum alicuius enunciationis praeponitur, eam in contrariam mutat; sin vero tum qualitati tum quantitati praefigitur, utramque in oppositam vertit. Hinc si cupis aequivalentem contradictoriae, praepone negantem particulam toti enunciationi; ita enim eius qualitatem et quantitatem mutabis. Sic ex hac propositione: *nullus homo est niger*, habebis hanc aliam: *nonnullus homo est niger,* seu *aliquis homo est niger.* Si autem aequivalentem contrariae vel subcontrariae poscis, quoniam ad id inverti debet sola qualitas, praefige particulam *non* copulae dumtaxat, in qua affirmatio continetur. Ita ex eiusmodi propositione: *omnis homo est liber*, hanc efficies: *omnis homo non est liber,* seu *nullus homo est liber*. Idem de subcontrariis

experiare. Si demum mavis aequivalentem subalternae; cum ad id solius quantitatis exquiratur mutatio, praepone particulam *non* cum toti propositioni tum etiam copulae. Sic enim fiet ut sola quantitas immutetur, ut paulum attendenti patet. Nam si huius propositionis: *nullus homo est sapiens,* tum subiecto tum copulae praefigas particulam *non*, hanc conflabis: *non nullus homo* (hoc est aliquis homo) *non est sapiens;* quae subalterna est priori.

Haec dialecticam structuram respiciunt; nam ad sensum quod attinet, *aequipollentes* nominantur propositiones illae, quae licet diversis verbis eamdem omnino sententiam exhibent.

CAPUT TERTIUM

DE DEDUCTIONE EIUSQUE SIGNIS.

Articulus I.

Quid deductionis actum constituat, tum de argumentatione ac de structura Syllogismi.

21. Ut iam initio exposui, ea operatio, qua mens ex una veritate nota ad alterius ignotae notitiam pergit, deductio vel ratiocinatio appellatur, quae proinde definitur a Tullio ita ut sit *ratio quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur adducit* [1]. Qua in re duo exquiruntur, iudicia nimirum aliqua et mutuus eorumdem nexus. Iudicia quidem necesse sunt, quippe cum mens iudicando veritatem complete assequatur; nexus vero, quia nequit ex uno iudicio aliud inferri, nisi hoc ita illi implicitum et innexum esse videatur, ut veritas unius sine alterius veritate constare non possit. Secus, si nexus hic desideratur, etiamsi plura obiiciantur iudicia, numquam tamen mens ex uno alterum derivabit. Quamquam igitur iudicia postulantur quasi materia unde constet ratiocinatio; id tamen quod proprie hanc constituit, seu ipsa ratiocinationis forma, quae actu inferendi continetur, in intuitione nexus inter unum aliudque iudicium intercedentis situm est. Atque haec consecutionis perspicientia illud est, quod ratiocinatio mero superaddit iudicio. Quare ut iudicium ex duabus ideis inter se conferendis, sic ratiocinium ex duorum vel plurium iudiciorum mutua comparatione resultat.

1 *Acad.* l. 2, c. 8.

Ut autem appareat modus quo mens huc deveniat, exemplo rem veluti sub aspectum proponamus. Fingesis ignorare te utrum animus, seu principium, ex quo in homine emergit cogitatio, sit simplex necne. Ut rem hanc definias, quae incerta tibi esse supponitur, ad alia iudicia confugias opus est; quorum veritas cum superiore, quam anquiris, necessario vinculo colligetur. Assume igitur iudicium hoc, quod aliunde tibi notum suppetat: *principium cogitationis est simplex*. Cum autem iam scias nomine animi principium cogitationis intelligi, sic eiusmodi iudicia comparando dispones: *Principium cogitationis est simplex; sed animus est principium cogitationis; ergo animus est simplex*. Ex quo facile perspicitur, totum ratiocinii opificium in eo poni, quod iudicia nonnulla inter se conferantur ad tertium aliquod eliciendum. Qua de re duplicem utilitatem importat ratiocinatio, quatenus et ad ignoti notitiam ducit, et ipsas veritates iam notas ordine instruit, ut facilius retineantur ad scientiaeque normam aptentur.

22. Expressio, qua ratiocinium mente latens extrinsecus significatur, generatim *argumentatio* dicitur, quae proinde definiri potest: oratio qua propositio una ex alia infertur. Porro ea, unde infertur, *antecedens*; ea, quae infertur, *consequens*; ipsa consequentis ex antecedente derivatio *consequentia* nominatur. Quare consequentia, ut patet, non est idem ac consequens, potestque aliquando vera esse, quin tamen consequens sit verum, et vicissim.

Omnium completissima simul ac simplicissima argumentatio, quae ratiocinationem unam plene exprimat, syllogismo continetur; ceterae siquidem aut mutilum syllogismum exhibent, aut pluribus syllogismis constant, aut in syllogismum resolvuntur. Quod qua ratione contingat mox dicemus; sed de simpliciore hac argumentandi forma paulo fusius ante dicendum est.

Syllogismus ea dicitur argumentatio, qua duabus positis propositionibus, tertiam consequi necesse est. Hinc perlucet, quod proxime asserui, ipsum esse completam et simplicissimam ratiocinii expressionem. Ratiocinatio enim tribus iudiciis revera constat; cum in hoc, tota quantaque est, vertatur, ut duas ideas, quarum convenientiam vel pugnam mens immediate non videt, tertiae cuidam ideae componat, ut inde cognitionem illam arripiat. Sic in superiore exemplo cum mens ignoraret utrum animus simplex esset, tertiam assumpsit ideam, *cogitationis principium*, quacum duplicem illam conferens, ita ratiocinata est: Cogitandi principium est simplex; sed animus est cogitandi principium; ergo animus est simplex.

Ex qua consideratione patet (quod etsi saepe dictum sit, dicendum tamen est saepius) ineptire omnino eos, qui Baconum imitati syllogismum contemptui habent, ipsumque ne hilum quidem ad veritates detegendas valiturum opinantur. E quorum numero nemo mirabitur esse Locke, Condillac, Tracy; at mirabitur sane horum aculeis ex turpi Logicae ignoratione profectis suos etiam adiunxisse Stewart. Sed a philosopho penitus empirico nihil melius expectari poterat. Ceterum qui sanioris sunt mentis syllogismum ab iniquis conatibus vindicatum dignitati suae restituerunt [1], nec quisquam in praesenti est, modo aliquid sapiat, qui hanc ratiocinandi formam eiusque regulas spernere audeat.

23. Syllogismus, ut ex ipsa definitione liquet, tribus constat propositionibus; quarum duae, quae praecedunt, *praemissae;*

[1] Vide inter alios De Gerando *Des signes et de l'art de penser*, et Galluppi *Lez. di Log. e Met.* Lez. 49 e segg.

Cousin in laudem syllogismi haec habet. « Syllogismus legitimus eximiam subaudit culturam quam simul testatur et auget. Enimvero impossibile est formam cogitationis nil influere in cogitationem ipsam; ac resolutione ratiocinii in tres terminos *essentiales*, qui ipsum constituunt, non effici distinctiorem ac securiorem perceptionem relationum convenientiae et discrepantiae, quae illos uniunt aut separant. E regione positae *maior*, *minor*, *illatio*, suos veros respectus ipsae per se patefaciunt, ac sola earum certa enumerationis vis et dispositionis legitimae vanis plane relationibus obtrudendis repugnat, firmatque ancipitem animum, et dissipat phantasmata, quibus imaginatio intervalla ratiocinationis replet. Rigor formae se reflectit supra ipsam cogitandi actionem, seque cum ipso ratiocinationis sermone communicat, atque illico cum ipsa generali loquela. Hinc pedetentim quidam severitatis et praecisionis gignuntur habitus, qui in omnes animi operationes migrant, et potenter in intelligentiae evolutionem influunt. Sic reapse legitimi syllogismi apparitio fuit constanter in philosophia certum novae aetatis signum pro methodis scientiisque. » *Histoire de la philos. du dix-huit. siècle*, Leçon VI.

Romagnosi vero haec scribit: « Io non dirò nulla di quella *(della logica)* del Soave, sulla quale gl'intelligenti hanno già pronunziato giudizio. Io mi limiterò solamente a porre attenzione al discredito nel quale si è voluto porre il sillogismo. Questa, a mio avviso, è una grande e disastrosa imprudenza. Io stimo grandemente l'analisi, e mi lusingo, dopo i miei scritti pubblicati, di essere creduto; ma nello stesso tempo sono obbligato a dichiarare che io stimo anche sommamente il sillogismo, e ne raccomando fervorosamente l'esercizio sì in punto ginnastico che in punto di trattazioni. » *Ac paulo inferius addit:* « Una normale acconsentita e sanzionata equivale a una misura e a una moneta accreditata. Togliere o screditare il sillogismo egli è lo stesso che vietare o screditare l'uso delle normali, e gettare le genti nello stato di una errante barbarie. » *Operum* t. 12. *Dell' uso della ragione nell' amministraz. dell' incivilimento.* Ragione dell'opera.

tertia, quae infertur, *conclusio* audit. Hinc etiam elucet, tribus tantum constare terminis; tot enim ad tres conflandas propositiones exquiruntur. Iam horum illi duo, qui conclusionem efformant, *extremi*; tertius, qui una cum ipsis constituit praemissas, *medius terminus* appellatur. Iterum ex duobus terminis conclusionis ille, qui praedicatum agit, *maior extremus*, eo quod natura sua magis late pateat quam subiectum eiusque notionem perficiat; ille vero, qui est subiectum, *minor extremus* dici solet. Atque ideo ea praemissarum, in qua minor extremus cum medio comparatur, *minor propositio*; illa, in qua maior extremus cum eodem medio termino confertur, *maior propositio* nominatur. Quare cum haec soleat primo loco poni; factum est, ut generatim propositio primum prolata *maior* appellaretur. Denique propositiones, unde syllogismus constat, *materia proxima*; termini, ex quibus ipsae propositiones exsurgunt, *materia remota*; artificiosa dispositio ad inferendum requisita syllogismi *forma* audit. Verum de his satis; ad leges veniamus quibus idonea syllogismi structura temperatur.

Articulus II.

De legibus syllogismi.

24. Syllogismus duplicis generis est: simplex et compositus [1]. Ille est qui propositionibus simplicibus, hic qui vel alterutra vel utraque composita praemissa conflatur. Exemplum primi generis

[1] Haec partitio emergit ex consideratione materiae seu propositionum, quibus syllogismus coalescit. At praeter hanc, aliam considerabant veteres quae ex apta dispositione, seu forma, syllogismi desumi potest, quaeque omnes modos enumerat quibus ratiocinari mens possit. Ne igitur peregrini in hac materia esse videamini, haec summatim accipite.

Tres termini, quibus propositiones, unde constat syllogismus, conflantur, certo multifariam inter se disponi possunt respectu illationis deducendae. Huiusmodi apta terminorum quoad inferendum dispositio, *syllogismi figura* nominata est. Quot igitur modis termini in syllogismo disponi possunt, tot diversae syllogismi *figurae* habeantur necesse est. At vero haec diversa ratio disponendi terminos triplex est. Nam vel hi ita collocantur, ut medius terminus in praemissis *bis praedicatum*, vel ut *bis subiectum*, vel ut *semel praedicatum, semel subiectum* agat. Si hoc ultimum fiat, talis dispositio *prima figura* vocatur; si primum, *secunda*; sin demum alterum, *tertia* exsurgit. Exemplum primae figurae sit: *Omne rationale est liberum; Sed omnis homo est rationalis; Ergo omnis homo est liber*. Exemplum secundae sit: *Nullum corpus opacum transmittit lucem; Sed crystallus transmittit lucem; Ergo crystallus non est corpus opacum*. Exemplum tertiae: *Omnis spi-*

sit: Quod est simplex, in partes discerpi nequit; sed animus est simplex; ergo in partes discerpi nequit. Exemplum vero generis posterioris sit: Si mundus mutationibus afficitur, non est a se; sed quod a se non est, aeternum esse non potuit; ergo si mundus mutationibus afficitur, aeternus esse non potuit. De utroque igitur hoc genere syllogismorum proprias leges exponere ac breviter demonstrare debemus. Quod ut faciamus, primum de syllogismo simplici, deinde de composito disseremus.

Principium omnium legum syllogismi simplicis, et veluti fundamentum artis ratiocinandi veteres omnes post Aristotelem in duobus axiomatibus situm esse perspexere, quae *dictum de omni, et dictum de nullo* nominabant. Primum sic enuntiari potest: quidquid generatim et complete alicui notioni tribuitur, tribui etiam de-

ritus gaudet intelligentia; Sed omnis spiritus est substantia; Ergo aliqua substantia gaudet intelligentia.

Praeterea animadvertendum est, primam figuram concludere posse non modo *directe*, sed etiam *indirecte*. Conclusio *directa* dicitur, cum termini illationis eumdem locum in ea occupant, quem occupabant in praemissis; ita ut terminus qui fuit in praemissis praedicatum, sit praedicatum in conclusione; itemque qui subiectum erat in praemissis, subiecti munere fungatur in conclusione. Conclusio *indirecta* audit, cum contra termini in conclusione sedem habent diversam ab ea, quam habuerunt in praemissis. Exemplo sit hic syllogismus: *Omne rationale est liberum; Sed omnis homo est rationalis; Ergo aliquod liberum est homo.* Hoc autem contingere non potest, nisi in prima figura. Nam duae reliquiae terminos ita habent, ut alter eamdem sedem occupet, atque occupabat in praemissis; alter vero diversam, ut paulum attendenti patet. Tribus igitur figuris quarta addi potest, ea nimirum quae indirecte concludit.

Hinc sexaginta quatuor emergunt syllogismorum *modi*. Est enim *syllogismi modus* artificiosa praemissarum secundum *qualitatem* vel *quantitatem* dispositio. Quocirca tot exoriantur oportet, quot dispositur as in syllogismo praemissae nancisci possunt. Hae autem dispositurae ad quatuor et sexaginta sunt numero; quippe cum in quavis figura sint sedecim. Nam figura quaelibet vel ita suas praemissas disponit, ut ambae sint universales; vel ut ambae sint particulares; vel ut maior sit universalis, minor particularis; vel denique viceversa. Itemque quilibet horum syllogismorum variari iterum potest quadrifariam. Si enim sumitur ex. gr. utraque praemissa universalis; hae vel erunt ambae affirmantes, vel ambae negantes, vel maior affirmans et minor negans, vel contra. Singula igitur quadripartitae superioris divisionis membra quadruplicari possunt. Sed quatuor quater sumptum suppeditat sexdecim. In quavis ergo *figura* hunc numerum habebis; qui cum denuo in quadruplum duci debeat (siquidem figurae sunt quatuor), supputatis omnibus, sexaginta quatuor exsurgent syllogismorum *modi*.

At non horum singuli ad inferendum valent; non enim omnes, sed novemdecim tantum syllogismi regulas servant. Quod qui videre cupit, adeat Wolfium vel Galluppium fuse haec explicantes, aut melius veterum dialecticorum Summulas.

bet particularibus quae continentur in illa. Secundum: quidquid generatim et complete de aliqua notione negatur, negandum etiam est de particularibus quae continentur in illa. Verum post innovatam philosophiam iis a plerisque duo haec suffici coepta sunt: primum, quod *identitatis principium* vocant, quae conveniunt eidem tertio, ea conveniunt inter se; secundum, quod *repugnantiae effatum* appellant: quorum alterum congruit uni tertio, alterum vero non, ea inter se non conveniunt. Tamen etiam tum non defuere qui veterum sententiam retinendam ducerent; inter quos praecipue Wolfius, qui postquam duo illa sanxerat principia, haec ait: « Habemus adeo firmum et inconcussum fundamentum, cui « omnis de syllogismo doctrina superstruenda, a veteribus dudum « animadversum, a recentioribus vero nonnullis neglectum, quod « non satis fuerit intellectum [1]. Sed hac aetate, nemo fere est in Logica diligentius aliquanto versatus, qui veteribus non suffragetur, satis intelligens vim omnem syllogismi in hoc sitam esse, quod particulare aliquod ab universali deducatur. His praeiactis, de generalibus simplicis syllogismi regulis dicamus; quae memoriam iuvandi gratia his octo versiculis a dialecticis inclusae sunt:

Terminus esto triplex: maior, mediusque, minorque.
Latius hos, quam praemissae, conclusio non vult.
Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
Peiorem sequitur semper conclusio partem.

Prima igitur lex est: *In syllogismo ne sint plures quam tres termini.* Ratio manifesta est; tota enim syllogismi structura et vis eo nititur, quod duo *extrema* conclusionis, nimirum subiectum et praedicatum, cum *medio* termino comparentur; quae comparatio fit in praemissis. Ad id autem nonnisi tres termini requiruntur, nimirum subiectum et praedicatum conclusionis, et medius, quicum utrumque illud in praemissis conferatur. Si quartus additur, syllogismi opificium demitur atque ideo omni robore destituitur.

Secunda: *Nullus terminus latius pateat in conclusione, quam in praemissis.* Etenim secus illatio aliquid complecteretur non contentum in praemissis; nimirum ampliorem illam termini extensio-

1 *Phil. ration.* part. 1, sec. 3, c. 1, §. 353.

nem, qua caruerunt praemissae. Quocirca illatio quoad hanc partem ex praemissis non flueret. Praeterea syllogismus eiusmodi quatuor constaret terminis. Terminus enim, qui latius patet in conclusione, proprie vereque differt ab eo qui minus patebat in praemissis.

Tertia: *Medius terminus ne ingrediatur illationem*. Eius enim partium est comparari in praemissis cum subiecto et praedicato illationis, ut videatur utrum hi inter se conveniant necne. Munus autem illationis est non comparare medium cum extremis, sed ipsa extrema simul affirmatione coniungere, aut negatione seiungere, propter eorumdem comparationem cum medio in praemissis factam.

Quarta: *Medius terminus in una saltem praemissarum distributive sumatur*. Ex ipsa syllogismi natura id claret. Nam aliter illatio *dicto de omni et dicto de nullo* non niteretur. Sumpto siquidem medio non quoad totam suam latitudinem, sed quoad partem dumtaxat, contingere poterit ut predicatum conclusionis conveniat aut discrepet huic parti tantum, quin tamen sub illa subiectum illationis contineatur. Ius igitur exinde non erit ad idem praedicatum de hoc subiecto affirmandum aut negandum. Non enim in ea parte medii termini, quae cum praedicato illationis comparata est, sed in alia, quae omissa est, includebatur. Exemplo res fiet illustrior. Sumatur hic syllogismus: *equus est animal; homo est animal; ergo equus est homo*. Ut quisque videt, medius terminus *animal*, qui in neutra praemissa distribuitur, non quoad eamdem sui partem cum subiecto et praedicato illationis comparatur. Cum enim dicitur *equus est animal*, id verum est de aliqua specie animalis; itemque cum additur *homo est animal*, verum etiam hoc est, sed de alia animantis specie. Quare extrema cum eodem medio revera non conferuntur; atque ideo vi structurae syllogismi huius deduci nequit mutua extremorum convenientia vel discrepantia.

Ut autem pateat utrum medius in praemissis revera *distributive* accipiatur, haec duplex regula spectetur oportet: subiectum in omni et sola propositione universali *generatim* seu in tota sua latitudine sumitur, praedicatum vero nonnisi in sola propositione negativa.

Quinta: *Ex duabus praemissis negantibus nulla sequitur illatio*. Nisi enim alterutra praemissa affirmet alterutrum illationis terminum convenire cum medio; nequis inferendo deduci eidem congruere vel dissidere terminum alium, qui per unam praemissarum separatus est a medio, quicum comparabatur. Atque hoc ex natura dimanat principiorum, quibus tota syllogismi vis innititur.

Sexta: *Ex utraque praemissa affirmante derivari nequit illatio negans*. Illatio enim, cum sit veluti praemissarum effectus, nequit complecti quidpiam, quod in neutra contineatur praemissa.

Septima: *Ex duabus praemissis particularibus nihil evincitur*. Nam hae praemissae particulares possunt esse vel ambae affirmantes, vel ambae negantes, vel una affirmans et altera negans. Nihil horum ad illationem derivandam pollet.

Etenim fac in primis ambae praemissae sint affirmantes. Profecto cum in particulari affirmativa neque praedicatum neque subiectum propositionis distribuatur; in eiusmodi syllogismo medius terminus nunquam generatim accipitur, contra regulam quam numero quarto sanximus. Ex eo igitur nulla sequi potest illatio.

Quod si utraque praemissa sit negans, laeditur regula quinta, quae ne utraque praemissa sit negans interdicit. Ergo tum etiam ex duplici particulari deductio legitima fluere nequit.

Restat igitur ut una praemissarum sit affirmans, altera negans. Sed neque tum illatio ulla sequi potest. Etenim, cum in particulari negativa praedicatum dumtaxat generatim sumatur; medius terminus (qui per regulam quartam in alterutra praemissarum generatim accipi debet) illum locum occupet necesse est. Ergo pro conclusionis terminis non alia superest praemissarum sedes, nisi situs subiecti et praedicati in propositione particulari affirmativa, et subiecti in propositione particulari negativa. Sed in tribus his sedibus terminus numquam sumitur generatim. Ergo termini conclusionis nonnisi particulariter sumerentur in praemissis.

Hoc posito, sciscitor utrum illatio deduci velit affirmans an negans? Si secunda optio eligitur, aliquis terminus latius patebit in illatione quam in praemissis (contra regulam secundam); praedicatum enim negativae illationis generatim sumeretur, cum nonnisi particulariter, ut dixi, sumptus sit in praemissis. Sin autem prima optio arridet, illatio non sequetur omnino debiliorem partem praemissarum, contra id quod mox statuemus.

Octava: *Conclusio sequitur debiliorem partem*. Id intelligitur quoad praemissas; ac proinde si alterutra praemissa negatione constet, conclusio erit negans; aut si una praemissa sit particularis, illatio etiam particularis esse debebit.

Ratio primi est, quia cum alterutra praemissa est negans, termini conclusionis ita se habent quoad medium, ut eidem non ambo conveniant; sed alter conveniat, alter discrepet. Hoc autem non est fundamentum convenientiae illorum terminorum, seu illationis affirmantis; sed est fundamentum discrepantiae, seu illationis negantis.

Ratio vero secundi est, quia posita alterutra praemissa particulari, si illatio esset generalis, aliquis terminus latius pateret in illatione, quam in praemissis; contra praescriptum secundae legis. Et sane duae hypotheses fieri possunt: vel utraque praemissa erit affirmans, vel tantum alterutra. Si ambae affirmabunt, nullus terminus illationis in ipsis sumitur generatim. Nam unica sedes acceptionis universalis esset locus subiecti illius praemissae, quae universalis est; hic autem situs usurpabitur a *medio*, qui semel saltem in praemissis distribui debet. At si illatio fieret universalis, *subiectum* huius generatim sumeretur. Latius ergo pateret in illatione, quam in praemissis.

Sin alterutra erit negans, idem sequitur incommodum, nisi illatio sit particularis. Nam in praemissis eiusmodi, quarum una tantum sit universalis, itemque una tantum sit negans, vix duae sedes comperiuntur, in quibus terminus generatim accipitur: nimirum locus subiecti propositionis universalis, et locus praedicati propositionis negantis. Iam vero alterutram sibi vindicat *medius terminus*, qui semel saltem in praemissis *distribuendus* est, seu generatim sumendus (reg. IV). Ergo una sedes dumtaxat distributionis universalis pro illationis terminis relinquitur. Unus igitur illationis terminus distribuitur in praemissis. Iam quaero, si illatio universalis deduci velit, eritne haec affirmans, an negans? Affirmans esse non poterit, quippe cum alterutra praemissa sit negans, et, ut paulo ante dictum est, si una praemissarum est negans, negantem etiam illationem esse oporteat. Illatio igitur erit negans. At in propositione universali negante *distribuitur* tum subiectum tum praedicatum. Ergo illatio eiusmodi duos habebit terminos universales, quorum unus tantum, ut diximus, universalis fuit in praemissis. Aliquis igitur terminus magis patebit in illatione, quam in praemissis. Quare ut hoc vitetur, ea etiam hypothesi conclusio particularis esse debet.

Hae leges, ut dixi, pro quolibet syllogismo simplici et categorico valent abunde [1]; compositus autem peculiares sibi leges vindicat, quas iam innuamus.

[1] Paulus Costa in opere cui titulus: *Del modo di comporre le idee ecc.* c. 22, §. 1, asserit ad veram ratiocinationis formam diiudicandam unum satis esse praeceptum, e medio pulsis regulis, quae communiter tradi solent. Eius haec sunt verba: « Perciò è che a distinguere la forma apparente dalla verità basterà una « regola sola, lasciate da parte tutte le altre, che i dialettici insegnano. La regola « è questa: poni mente se l' attributo della minore sia identico col soggetto della « maggiore, o identicamente inclusovi, e se la conseguenza esprima questo rap- « porto, portando seco l' aggiunto del predicato espresso nella maggiore. La serie

25. Syllogismi compositi tres potissimum species recensentur: *conditionalis*, *disiunctivus*, *copulativus*. Porro *conditionalis* (qui etiam *hypotheticus* dicitur) is est, qui utramque vel alterutram praemissam conditionalem habet; ut: si illuxit, solis ortus propinquat; atqui illuxit; ergo solis ortus propinquat. Dupliciter argui potest; ex positione antecedentis ad positionem consequentis, veluti cum dicas: si loquitur vivit; sed loquitur; ergo vivit. Vel ex negatione consequentis ad negationem antecedentis; ut: si dies est, lucet; atqui non lucet; ergo non est dies. Ratio harum legum est, quia ex vero non sequitur nisi verum. Contra non posset ex falsitate antecedentis inferri falsitas consequentis, vel ex veritate huius, veritas illius; quippe ex falso *per accidens*, ut aiunt, deduci potest aliquando verum; ut si dicas: omnis substantia est composita; sed lapis est substantia; ergo lapis est compositus. Maior propositio falsa est; tamen consequens est verum.

Syllogismus *disiunctivus* audit, si praemissam aliquam continet disiunctivam; ex ipsaque per exclusionem ceterarum partium, quae distribuuntur, inferri potest pars relicta; ut: vel degis in Europa vel in Africa; non in Europa; ergo in Africa. At curandum est ne divisio partium, quae numerantur, manca sit; secus negatione ipsius, argumentum eluditur.

Syllogismus *copulativus* nominatur cum una saltem praemissa copulativa constat. Hic autem si talis erit ratione praedicati, quod plura de subiecto collectim neget, ex positione unius partis attributi inferri poterit exclusio alterius; ut si dicas: nemo inservire poterit Deo et pecuniae; atqui multi inserviunt pecuniae; ergo non inserviunt Deo. Viceversa vim non habuisset, si dixisses: atqui multi non serviunt pecuniae; ergo serviunt Deo. Possent enim alio turpari vitio. Atque haec hactenus. Alias enim partitiones non pro-

« de'giudizii, che manca di questa proprietà, è sofisma verbale. » Ut verum fatear, non parum obscura haec praeceptio esse videtur. Hoc autem ipsam iubere opinor: ut terminus, qui in *minori* est attributum, in *maiori* fiat subiectum, conclusio autem idem attributum habeat ac propositio *maior*, non ampliando extensionem suorum terminorum. Verum haec locum habere non possunt, nisi in eo genere syllogismorum, quos veteres *primae figurae* nominabant. Quare cum, praeter eos, aliae syllogismorum species inveniantur, quae ad reliquas figuras pertinent, regula non satis generalis est.

Alii hanc unam statuunt legem: *altera praemissarum conclusionem contineat, altera eamdem in ea contineri doceat*. Perbelle quidem. At hoc ipsum quaeritur quandonam id in syllogismo, qui multiplex esse potest, locum habeat. Id enim nec ubique nec semper facile apparet. Quamobrem ad hoc diiudicandum regulae illae, quas supra commemoravimus, sapientissime sunt a dialecticis excogitatae, quae proinde contemni sine imprudentiae nota non possunt.

sequor, ne praecepta nimium excrescant; cum praesertim pleraequae sint ratiocinandi formae, ad quas diiudicandas sat erit generales syllogismi leges applicare, et sensum propositionum expendere.

26. Inspectis legibus, reliquum est ut aliquid dicamus de fallaciis. Hae autem non aliud sunt, nisi *argumentationis vitia*; quibus qui inficitur syllogismus, is *sophisma* vel *paralogismus* appellatur.

Prima itaque fallacia latissime patens est violatio legum, quas descripsimus, quae idcirco prae oculis haberi debent. Praesertim animadvertendum est ne syllogismus quatuor revera constet terminis, qui specie tenus tres esse videantur. Quod fit ancipitum vocum abusu, *usurpatione* significationis in syllogismo eodem variata. Exemplo sit illud dialecticis tritum: canis latrare potest; sed aliqua constellatio est canis; ergo aliqua constellatio latrare potest. Ad hanc fallaciam detegendam opus est ea reminisci, quae de terminis eorumque proprietatibus supra docuimus.

Altera est fallacia *sensus compositi et divisi*, quae tunc incurritur, cum propterea quod duo praedicata nequeunt alicui subiecto simul competere, infertur ea neque seorsum convenire posse, vel viceversa; ut si dicas ex. gr. impossibile est vigilantem dormire; sed Petrus vigilat; ergo impossibile est Petrum dormire. Dissolvitur distinguendo sensum compositum a diviso.

Tertia est fallacia *figurae dictionis*; qua delinquitur, cum quia res diverso modo se habens vel sumpta sub diverso respectu eadem dictione nominetur, arguitur perinde quasi eodem modo eodemque respectu acciperetur. Ex. gr. ille sepultus hodie est, qui nudius tertius tecum colloquebatur; at is erat homo vivens; ergo sepultus est homo vivens. Reponitur illum eumdem, at non eodem modo se habentem, sed morte peremptum, seu, quod idem sonat, eius cadaver sepultum esse.

Quarta est fallacia *petitionis principii*, cum ad aliquid probandum, id ipsum, quod probari debet, ut certum assumitur. Ex. gr. si quis animum humanum numquam esse periturum ostenderet ex hoc principio, quod animus dissolutioni corporis in perpetuum sit superstes. Huc revocatur *circulus vitiosus*, qui in eo situs est, ut quis ratiocinando tandem in idem recidat quod vitabat, aut duarum propositionum alteram vicissim per alteram demonstret.

Quinta est *ignoratio elenchi* seu argumentationis; qua peccatur cum quis extra controversiam evagatur et demonstrando rem aliam evincit, quam sit ea quae in quaestione versatur. Accidit id plerumque cum disputantes se mutuo non intelligunt, aut cum dolose alter alterius sententiam in alienam interpretationem torquet.

Sexta, *assumptio non causae pro causa*, vel *causae partialis pro totali*. Exemplum erit si quis eo quod non pauci philosophi humano generi nocentes fuerint, inferret philosophiam per se esse malam; vel quia phaenomenon unum aliud sequitur, deduceret posterius a priori procedere, quasi hoc pacto ratiocinans: *hoc post illud*, *ergo ex illo*.

Haec accurate sunt cogitanda, si bonus ratiocinator esse velis. Etsi enim fallaciae, praesertim cum ex ambiguitate dictionis enascuntur, ita sunt putidae et pueriles, ut nonnisi stupidum hominem capiant; tamen nonnunquam fucatae sunt et latentes adeo, ut prudentem etiam decipiant, nisi diligentiam adhibeat.

Articulus III.

De ceteris argumentandi generibus, quae facile ad syllogismum reducuntur.

27. Integra ac simplicissima ratiocinii expressio, ut diximus, est syllogismus, quippe qui tria refert iudicia, quot revera ratiocinatio comprehendit. At aliae exstant argumentationes, quae a syllogismi aut integritate aut simplicitate desciscunt, utpote cum aut iudicium aliquod reticeant, aut plura exprimant, quam una ratiocinatio complectatur. Potissimum recensentur: *Enthymema*, *Sorites*, *Epicherema*, *Polysyllogismus*, *Dilemma*. De singulis pauca.

Enthymema, argumentatio est duabus propositionibus coalescens, quarum una infertur ex alia; ut si dicas: animus humanus est spiritualis; ergo est immortalis. — Iisdem legibus ac syllogismus gaudet; quia reapse syllogismus quidam est detruncatus, seu cuius una praemissa reticetur. Haec autem etsi ore non exprimatur, mente tamen revera profertur. Nequit enim mens conclusionem inferre, quin celerrime praemissas intueatur, unde illa consequitur.

Sorites, seu acervalis ut a Tullio nominatur [1], argumentatio est pluribus propositionibus ita constans, ut semper praedicatum praecedentis fiat subiectum sequentis donec formetur conclusio, in qua subiectum primae cum praedicato ultimae copuletur. Exemplum sit: homo personali dignitate ornatur; qui personali dignitate ornatur, iuribus destitui nequit; qui iuribus destitui nequit, is in mancipium converti non potest: ergo homo in mancipium converti non potest. — Huius argumentationis infrequentior est usus; quippe, propter nimiam propositionum congeriem, mentem impedit quominus dilucide vim illationis perspiciat.

[1] *De Divin.* l. 2, c. 4.

Hoc argumentandi genere, quod Tullius, rei dialecticae apprime peritus, captiosissimum appellat [1], ratus est Tracyus simplicissimam omnium germanamque ratiocinii expressionem contineri. Verum errorem ipsius facile perspicies, si cogitaveris soritem nil esse aliud, nisi acervum syllogismorum; ita tamen, ut horum aliquae praemissae et intermediae omnes illationes omittantur.

Ut autem vitium omne in usu soritis declinetur, caveas primo ne praedicatum propositionis praeviae, dum subiectum insequentis evadit, aliquantulum immutetur. Deinde ne aliqua propositio falsa vel ambigua intermisceatur. Denique ne solis negativis enunciationibus constet; tunc enim sorites resolvendus foret in syllogismos ex meris negativis coalescentes, ex quibus, ut dictum est supra, nihil sequitur. Quod si difficilior ad iudicandum aliquando sorites occurrerit, ipsum resolve in syllogismos, quos mutilat et comprehendit; atque ita indubie et facile intueberis vitiosusne sit an secus.

Epicherema est syllogismus, cuius vel alterutri vel utrique praemissae probatio adiungitur. Exemplum hoc habe: quodlibet ens spirituale est incorruptibile prorsus; nam partibus caret, et a materia non pendet. Atqui animus humanus est spiritualis; siquidem est intelligens. Ergo animus humanus est incorruptibilis prorsus. — Ut vides, iisdem legibus, quibus simplex syllogismus, regi debet.

Polysyllogismus est argumentatio, in qua uni completo syllogismo alter ita subnectitur, ut conclusio praecedentis fiat praemissa sequentis. Exemplo sit: Quod est immutabile prorsus, caret principio et fine; sed Deus est immutabilis prorsus; ergo Deus caret principio ac fine; sed quod ita se habet, est aeternum; ergo Deus est aeternus. — Ut patet, aliud revera non est, quam multiplex syllogismus, et ideo iisdem atque ille gaudet legibus.

Dilemma, quod revera ad syllogismum disiunctivum reduci potest, est argumentatio ita bifariam distributa, ut utraque eius pars assumatur atque ad concludendum adhibeatur. Cuiusmodi est illud Tertulliani in Apologetico: Vel nocentes sunt christiani, vel innocentes. Si nocentes, cur inquiri prohibes? Si innocentes, cur delatis poenam irrogas? — Ad eius rectitudinem duo cavenda sunt. Primum, ne inter distributionis partes detur tertium, ut ex. gr. in dilemmate Socratis morituri, sic aientis: Aut in morte sensus omnis adimitur, ut in somno; aut animus ad feliciora loca migrat. Si primum, suaviter quiescam. Sin alterum, felicius vivam cum Orpheo, Ulysse, ceterisque praeclaris viris. Ergo mori expedit. — Nil conclu-

1 *Acad.* l. 2, seu *Lucull.* c. 16.

dit dilemma istuc; quippe cum tertium adsit, nempe ad aeternam miseriam demigratio. Deinde videatur ne retorqueri possit contra ipsum qui illo utitur. Sic accidit in illius dilemmate, qui alteri persuadere conabatur ne rempublicam administrandam susciperet, ita ratiocinatus: Vel male vel bene administrabis. Si primum, Diis displicebis; sin alterum, hominibus. Ergo hoc munus suscipere non expedit. — Quod qui ipsum interrogaverat sic in eumdem retorsit: vel bene vel male, ut dicis, administrabo. Si primum, placebo Diis; sin alterum, hominibus. Utroque igitur eventu id muneris expedit.

ARTICULUS IV.

De Inductione.

28. Inductio dicitur argumentatio qua enumeratione singularium universale aliquod infertur; ut si, quia singillatim haec et haec corpora gravitate donari conspicis, id de omnibus corporibus in genere affirmandum esse deducas.

De hac argumentationis specie separatim loquimur, propterea quod prima fronte a syllogismo penitus differre videtur, eique opposita constare natura. Syllogismus enim hoc habet proprium, ut particulare aliquod ex universali derivet. Nam illatio ad quam devenit non est nisi principii alicuius universalis ad peculiare subiectum applicatio. Contra, inductio in hoc tota vertitur, ut ex inspectione casuum particularium, phaenomenon aliquod exhibentium, ad generalem quamdam legem statuendam assurgat. Quare maximopere inservit scientiis experimentalibus, eaque nituntur axiomata physicae tantum certitudinis.

At si rite perpenditur, inductio a syllogismo essentialiter non discrepat. Forma tantum diversa est, sed res est eadem. Nec mirum id cuipiam videri debet; siquidem syllogismo generalis processus ratiocinantis animi continetur; nulla autem argumentatio extra processum eiusmodi evagari potest. Quare maximopere deerravit Baconus, qui sola inductione laudata, syllogismum diris devovit; quae sententia si praevaleret, Logica penitus pessumdaretur. Clarissime id patebit ex iis, quae mox dicturi sumus.

Inductio dividi potest in eam quae per enumerationem completam, et eam quae per enumerationem incompletam procedit. Illa est quae individua singula recenset; ut si quis planetas omnes lucem a sole mutuari inferret, propterea quod, observatione instituta, de singulis id comperiatur. Hoc ubi contingit, inductio in syl-

logismum manifeste resolvitur. Ad substantiam enim quod pertinet, sic procedit: Planeta *A*, planeta *B*, planeta *C*, planeta *D*, et sic de aliis, ut experientia constat, lucem a sole recipiunt; atqui hi sunt planetae omnes hactenus cogniti; ergo planetae omnes hactenus cogniti lucem a sole recipiunt.

At plerumque omnia particularia circumspicere et periclitari impossibile est. Tunc inductio contenta est enumeratione incompleta; siquidem non omnium particularium, sed nonnullorum tantum observatione aut experimento nititur. Haec etiam inductio ad syllogismum tandem refertur; quod per se clarebit, si eius processus intime penetretur.

Huiusmodi inductio, quae non in omnium sed aliquorum enumeratione fundatur, diligenter cavere debet ne temere pauciores casus observet quam par sit ad aliquid generatim de omnibus inferendum. Tunc enim vitiosa esset inductio, a veritate aliena, et ad concludendum omnino impar; quippe cum in sophisma incideret, quo perperam ab individuis ad speciem et a specie ad genus fit illatio. Nam etsi quod commune esse convincitur, idem individuis omnibus insit necesse est; non tamen contra quod individuis inest, idem continuo commune esse convincitur. Ut hoc ex inspectione individuorum constet, requiritur sane ut ostendatur phaenomenon illud in individuis procedere non a proprietate aliqua individuali aut a fortuitis circumstantiis, sed a proprietate quae toti speciei communis sit; atque ideo in omnibus individuis vigeat. Tot igitur individua examinari debent, ac tamdiu observatio et experimenta iteranda sunt atque continuanda, donec ad id liquido dignoscendum perveniatur. Tunc tantum enumeratio illa incompleta individuorum ius dabit ad idem asserendum de tota specie et ad legem universalem affirmandam, qua regantur etiam individua nondum observata; atque id infertur vi illius axiomatis; *eaedem causae physicae eosdem semper producunt effectus,* aut quod idem sonat: *leges naturae sunt constantes.*

Ut quisque videt, in eo casu inductio convolutum sibi habet syllogismum, in quem proinde evolvi potest. Huic enim ratiocinationi aequivalet: Facta experientia manifestavit phaenomenon *B* in individuis, quae observata sunt, procedere non a casu aliquo aut ex individuali quadam proprietate, sed a lege naturali aut aliqua proprietate specifica quae omnibus individuis inest. Atqui leges naturae sunt constantes, et eadem causa physica eumdem semper gignit effectum. Ergo quotiescumque occurret individuum eiusdem speciei, seu praeditum eadem specifica proprietate, idem phaenomenon procul dubio exsurget. Videant Baconiani sitne hic syllogismus an secus.

Inquies: nullam in his difficultatem cerni, sed explicari oportere quo pacto in individuis observandis aut experiendis detegi possit phaenomeni causa, ut certum evadat illam non esse sitam in fortuita aliqua aut individuali rei circumstantia, sed in natura ipsa aut proprietate specifica. Repono, hanc notitiam obtineri diligentia observationis et experimentorum, quae instituuntur; et potissimum olfactu quodam quasi venatico mentis, qui praeceptis non acquiritur, sed dono traditur a natura. Ceterum ut principio aliquo communi dirigaris in rebus saltem usitatioribus, canonem hunc accipe et animo radicitus fige: *Ea est habenda causa phaenomeni cuiuslibet, quae ubi adest, phaenomenon adest; ubi demitur, phaenomenon cessat; ubi crescit, phaenomenon crescit; ubi decrescit, phaenomenon decrescit.* — Hoc axiomate illustratus, non aegre definire poteris in casibus peculiaribus quaenam sit phaenomeni causa, si multiplices experimenta et observationes, variando subiecta particularia et adiuncta quae rem comitantur. Nam si constanter plura individua alicuius speciei, in ceteris diversa et solum convenientia in certa quadam qualitate, idem offerunt phaenomenon; licet varientur tempus, locus et reliquus circumstantiarum apparatus: indubium erit, phaenomenon illud nonnisi ab ea qualitate procedere, et, ut consequens est, in reliquis etiam individuis esse oriturum, quae eadem qualitate ornantur. In hoc etiam, ut vides, semper syllogismis nixus progrederis; nec passum ullum tendere posses, si syllogismo destituereris.

Plura praecepta huc non congero; qui ea cupit adeat Elementa phylosophiae a me italice conscripta, ubi hanc materiam fusius aliquanto tractavi [1].

Ad inductionem revocari potest argumentatio ex analogia vel paritate deprompta, cum nimirum aut simili ex simili infertur (quod pertinet ad paritatem); aut ex paucis observatis ad nondum observata fit gradus, quae etsi non perfectam, aliquam tamen cum illis servant similitudinem vel etiam proportionem. Eiusmodi quoque argumentatio syllogismo nititur, cuius praemissam hoc agit principium; *ubi eadem aut consimilis ratio militat, idem aut consimile iudicium ferendum est.* Ut autem ab hoc argumentandi genere error omnis arceatur, sedulo considerandum est utrum inter ea, pro quibus instituitur, vera similitudo aut proportio vigeat necne. Quae profecto talis esse debet, ut ad idem *attributum* utrisque concedendum aut negandum sufficiat. Quod quia difficile factu est, idcirco solam coniecturam haec ratiocinatio plerumque suppeditat.

1 *Elementi di Filosofia; Logica* cap. 1, art. 1 e 2. Item cap. 2, art. 2.

LOGICAE

PARS ALTERA

SEU

DIALECTICAE ALTIOR ILLUSTRATIO



PROLOGUS

Asseruit Kant ad Logicam non pertinere nisi generales, quibus mens in cogitando dirigitur, regulas investigare. Hinc eos vituperavit, qui tractationem de variis cognoscendi viribus aut certitudinis formis, pro rerum obiectarum diversitate, aut consimiles locos Logicae interserunt [1]. *Id si ita esset, ad solam dialecticam, quae iam tractata est, disciplina haec restringeretur. At ipse Kant alibi* [2] *non modo Logicam in universalem (quae regulas cogitandi absolute necessarias complectatur) et particularem, quae determinatae alicuius scientiae propria sit, distribuit; sed illam etiam, quam universalem dixit, in puram et applicatam partitur, atque superiorem in sola cogitandi forma versari, ad posteriorem vero pertinere contendit ut de attentione animi, de ortu erroris, de persuasione et haesitatione mentis, aliisque id genus disserat. Haec quo pacto consentiant inter se non cernitur satis, et studiosius aliquanto fortassis inquireremus, nisi notum esset Kant a rebus mutuo pugnantibus terreri parum.*

Quidquid de ipsius sententia sit (de qua parum sollicitos esse oportet) perspectum ratumque est Logicae muneris esse non modo formulas aperire, quibus mens tenetur in investigatione veritatis, sed etiam nonnulla adiungere, quae cum illa pertractatione arctissime colligantur.

1 *Critica Rationis purae.* Praefatio posterior.

2 *Crit. Rat. purae. Logica Transcendentalis,* Introductio n. 1.

Huiusmodi sunt quae veri conceptum, motiva assentientis animi, criterium diiudicandae veritatis, methodum procedendi in scientiis, atque his similia respiciunt. Horum notitia magnopere necessaria est ad clariorem distinctioremque efficiendam cognitionem rerum, quae in dialectica traditae sunt, et ad adolescentes praeparandos suaviterque disponendos pro altioribus subtilioribusque notionibus, quibus postea in Metaphysica daturi sunt operam. Accedit exemplum tum recentiorum tum veterum, qui semper, prout temporum conditio tulit, idem factitarunt. Aristoteles ipse, Logicorum antiquissimus, ita in suis de re logica libris ratiocinii praecepta tradidit, ut simul non pauca identidem immiscuerit, quae de ignorantia, de scientia, de certitudine, de errorum causis, atque aliis eiusmodi argumentis agerent [1].

Apte igitur prudenterque postquam spinosiora illa, quae ad Dialecticam pertinebant, accurate satis, ut arbitror, prosequuti sumus; hanc alteram Logicae partem subnectimus, quae superiorem veluti perficiat et absolvat.

Qua quidem in re duo vitia vitanda sunt: unum ne temere in metaphysicam segetem Logica falcem iniiciat, utriusque disciplinae terminis male permixtis; alterum ne omittantur ea, quae huius facultatis sunt maxime propria. Id itaque reputantes totam huius loci quaestionem sic partimur, ut primum de veritate, quantum logicorum interest, variisque quoad ipsam humanae mentis statibus; deinde de viis, quae ad rerum notitiam patent; tum de indiciis diiudicandae veritatis, et unde philosopho exordiendum sit quave methodo procedendum, disputemus. Quibus in rebus ad dialecticam conformata philosophandi ratione potissimum utemur. Detestabilis enim errorum lues, quae hodie scientias non parum inficit, eo fonte praesertim derivata videtur; quod severum hunc philosophandi morem perosi, ad amoeniorem quamdam, at certe minus tutam, academicam disserendi formam sapientes deflexerint.

1 Consule eius *de Interpretatione, Elenchorum*, et *Topicorum* libros.

CAPUT PRIMUM

DE VERITATE MENTISQUE HUMANAE QUOAD ILLAM STATIBUS.

Hanc disceptationem quatuor articulis complectemur. Primo, veri notionem, mentisque ad verum nitentis status; tribus vero reliquis de his separatim quae scitu necessaria sunt explicabimus.

Articulus I.

Quid veri notio, et quotuplex mentis status circa ipsum.

29. Veritatem, ut quisque sibi est testis, non modo *conceptibus*, sed etiam *signis*, quibus illi extrinsecus exprimuntur, et praeterea *obiectis* ipsis tribuere consuescimus. Sic verum sermonem, veras res, veras ideas nominamus. Hinc profecta divisio est in veritatem *logicam*, *moralem et metaphysicam* [1].

Veritas logica conceptus afficit, poniturque in convenientia cognitionis cum obiectis quae perspiciuntur. Nam ea cogitatio, quae obiecto consonat, vera habetur; quae contra obiecto dissidet, falsa nuncupatur. Sic cum quis solem cogitat ut corpus immani praeditum magnitudine, cognitioni inest veritas; quippe quemadmodum cognoscitur, ita est obiectum. Contra cognitio falsa foret, si cum Epicureis sol cogitaretur esse pedalis.

Metaphysica veritas ponitur in hoc quod obiectum ea omnia habeat, quae ad naturalem eius constitutionem pertinent. Cum enim aliquid, ex. gr. aurum, verum esse dicimus, nihil aliud innuere volumus, nisi rem illam iis constare notis, quae ad eius naturam constituendam spectant. Et quoniam veritas cognitioni potissimum tribuitur, et res in tantum eiusmodi notionem induunt, in quantum ad mentis notitiam aliqua ratione referuntur; veritas metaphysica definiri poterit congruentia rei cum notis ipsam constituentibus, quatenus illa vel actu cognoscitur vel saltem cogno-

[1] Haec recentiorum partitio congruit adamussim cum veteribus, qui veritatem trifariam partiebantur: *in essendo, in significando, in cognoscendo*. Primam rebus inesse asserebant, alteram signis, tertiam cognitioni. Confer, si lubet, Suarez *Metaphysicae* t. 1, initio disputationis octavae.

sci potest. Res enim quaevis idcirco ea possidet, quae eiusdem propria sunt; quia ideis Dei archetypis conformatur. Hoc ipso autem quod ea possideat, ad idoneam sui cognitionem in nobis gignendam accommodata est. At de hoc alibi uberius.

Demum moralis veritas in concordia sermonis vel signorum cum sententiis animi collocatur. Illum enim veridicum appellamus, qui id tantum verbis exprimit, quod mente concipit. Qui contra aliud mente agitat, aliud verbis exprimit, is mendax nominatur. Est ergo *mendacium* verbum vel signum ideae loquentis absimile.

Ex quibus elucet veritatem semper in aliqua convenientia reponi, semperque ordinem quemdam ad mentem involvere; atque ideo sapienter a S. Thoma generatim descriptam esse: *adaequationem rei et intellectus*. « *Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur* [1]. »

Eodem recidit generalis illa definitio Augustini, quae dicit *verum esse id quod est* [2] (intellige *in quantum est*). Quae, si deinceps *conceptibus*, *sermoni*, *rebus* applicetur, cum iis definitionibus, quas paulo ante tradidi, facile congruet. Nam voces, *in quantum voces*, nimirum prout sunt, conceptus exprimunt; iis proinde consonare debent. Itemque res naturae, *in quantum res*, propriis vigent constituentibus, perque ea divinis ideis congruunt et consentaneam sui notitiam nobis ingenerant. Denique cognitio, *in quantum cognitio*, obiectum circa quod versatur refert, ab eoque nequit dissidere, quin hoc ipso a cognitionis ratione deficiat. Merito igitur *voces*, *res*, *conceptus*, quatenus sunt, idest si sunt id quod esse debent, *vera* sunt; dicique sapienter potest, *verum esse id*, *quod est*, *prout est*.

Hinc existit, ut verba (quippe quae ab arbitrio proferentis pendent) et cogitationes humanae nonnullae (utpote errori obnoxiae) falsitate turpari queant; res contra cum necessario divinas ideas imitentur, nunquam proprie et respectu divinae mentis falsae sint. At quoad nos eo sensu dumtaxat falsae aliquando dicuntur, quod etsi per se ad veram sui notitiam gignendam aptae sint, tamen ob ea, quae circumstant, ac propter imprudentiam cogitantis, notionem a se discrepantem ingenerent.

30. Reliquis duabus praetermissis, logica tantum veritas accuratius disputari postulat. Haec itaque, ut diximus, consensus est aut similitudo conceptuum cum obiectis, ac proinde in concreto spectata aliud non est quidquam, nisi cognitio suo obiecto consimilis.

1 *Summa Theol.* p. I, q. XVI, art. II.
2 *Soliloquiorum* lib. 2, c. 5.

Huc itaque philosophi labor omnis atque cautio contendat oportet, ut rerum notitiae, quas consectatur, rebus rite consentiant; idque sonat assequendae veritatis studium. Neque tamen existimes necessarium esse ut obiectum, cui conformari cognitio debet, sit semper ab ipso cognoscente distinctum. Nam cum mens in semet *reflexione* redire possit suosque motus attingere; habebitur plane concordia mentis cum obiecto, etiam cum cognitio in animo ipso eiusque affectionibus cogitandis versatur. Haec quidem certa rataque videntur esse atque eiusmodi, ut facile a quopiam intelligantur.

Illa subtilior est quaestio, sed neutiquam praetermittenda, utrum veritas simplicem etiam apprehensionem an iudicium dumtaxat afficiat; quae tanti momenti est, ut mirandum sit eam passim a philosophis negligi. Ut igitur hanc breviter resolvamus, principio dicimus veritatem aut falsitatem praecipue et plene iudicio tantum inesse. Animus enim, cum cogitat, sibi quodammodo loquitur, atque ideo conceptus, quem efformat, *mentis verbum* nuncupatur. Atqui eloquium, nisi duo elementa affirmando coniungat, aut negando separet, nec falsitatem proprie nec veritatem continet; eiusmodi autem mentalis affirmatio aut negatio iudicium constituit. Ergo nonnisi in iudicio veritas aut falsitas proprie reperitur. Cuius rei indicium manifestum habetur ex ipso sermone, qui donec terminis solum constet et propositionem nullam efficiat, nec verus nec falsus habetur.

Itemque si veritas logica, de qua loquimur, affectio est cognitionis, moraturque in similitudine quadam mentis cum obiecto; in ea operatione proprie insit oportet, quae completa sit cogitatio et mentem plene faciat obiecto consimilem. At vero istiusmodi partes non competunt, nisi iudicio; tum quia completa obiecti cognitio iudicio proprie continetur, ad quod simplex apprehensio ut eius inchoatio et elementum dirigitur; tum etiam quia notae, quae in obiecto coniunctae sunt aut disiunctae, nonnisi per iudicium ita se habere cognoscuntnr. Ergo nonnisi in iudicio propria cognitionis cum obiecto similitudo cernitur. Sic cum virtus in se laudabilis sit, nonnisi ea cognitio huic obiecto assimilabitur, quae idipsum exprimat; quod nonnisi per iudicium efficitur.

At quamquam haec rata sint, tamen si non plene, ratione certe aliqua veluti manca et inchoata, simplici etiam apprehensioni veritas inest. Primum, quia simplex apprehensio cogitatio quaedam mentis est. Quare circa obiectum aliquod necessario versatur; repugnat enim cogitatio, qua nihil percipitur. Similitudine igitur aliqua obiecti fruatur oportet, quicum idcirco revera consentit.

Nequit enim perceptio non assimilari obiecto illi, quod percipitur, cum perceptio ipsa sit eiusdem similitudo quaedam: repugnat autem similitudo quae nulli rei assimiletur. Quoad obiectum igitur, non quod referri velit, sed quod reapse refertur, apprehensio etiam simplex veritatem habet.

Deinde mens cum obiectum simpliciter apprehendit, ita in eo cogitando sistit, ut ipsum cum aliis non confundat; sed solum ea, quae ipsi insunt, contempletur. Ergo ex hoc capite etiam simplici apprehensioni imperfecta veritas tribui potest. Mens enim iam tum obiecto incipit conformari, atque ideo rationem veritatis saltem ex parte induit. Immo etiam haec inchoata veritas adeo simplici apprehensioni intima est, ut eam perpetuo comitetur. Perceptio enim, ut concipi nequit, quin obiectum aliquod repraesentet; sic nequit obiectum aliquod repraesentare, quin continuo eidem conformetur.

31. Hisce explanatis, elucere etiam potest quid de sensibus quoad veritatem dicendum sit. Hi enim cum iudicium nullum proferant, sed simplicem potius aequiparent appraehensionem; veritatis vel falsitatis subiectum proprie esse non possunt. Dicuntur tamen aliquo modo falsam aut veram habere perceptionem, tum quatenus menti ad falsum aut verum iudicium proferendum materiam vel occasionem ministrent; tum etiam quatenus pro termino cognitionis suae obiectum ipsum compositum habeant. Sensus enim proprietates corporum non abstracte sed concrete attingunt; seu perceptione sua corpora referunt prout qualitatibus quibusdam ornantur. Sic oculus percipiendo colorem in pariete, percipit parietem ipsum prout colore suffunditur. Ergo sensus, etsi non iudicando, exercitio tamen sui actus proprietates corporum quas spectant, in tali potius quam alio subiecto inesse testantur; quod imitationem quamdam et veluti umbram iudicii videtur amplecti. Atque haec de veritate, quoad Logicam attinet.

32. Venio nunc ad varios definiendos *status*, in quibus mens respectu veritatis capessendae versari potest. Mens enim cum ad obiectum quodpiam comparatur, illud aut ratione aliqua attingit, aut nulla. Quod non attingit, id ipsa *ignorare* dicitur. Quorum autem ignoratione non tenetur, ea aut ita detegit ut iisdem sine titubatione assensum praestet; aut assentitur quidem sed non plene, propterea quod oppositum probabile etiam appareat; aut denique nulli assensum parti praestat; sed haeret anceps. Atque horum trium si primum accidit, mens dicitur esse *certa;* si secundum, *opinari;* si tertium, *ambigere*. Status itaque mentis quatuor recenseri debent: *ignorantia*, *dubium*, *opinio*, *certitudo*.

Ut hos animi status definias, ignorantiam dices: *statum mentis, in quo nullum iudicium aut idea rei habetur.* Haec esse potest vel universalis, si circa omnia versetur, ut in infantibus; vel particularis magis minusve extensa, si veritates aliquae pauciores pluresve nesciantur, ut in ceteris hominibus et in creata quavis intelligentia. Status vero dubii is audiet, *per quem mens lancis instar aequis ponderibus utrinque libratae, obiecto neque assensum adhibet neque inhibet.* Et quidem si id evenit, eo quod ex neutra parte ratio, a qua mens moveatur, eluceat, dubium erit negativum; quod proinde ab ignoratione vix aut ne vix quidem differre videtur. Sin dubitat quia utrinque ratio aliqua intellectum in suam partem inclinat, dubium erit positivum. Opinionis status, qui medius est inter dubium et certitudinem, is nuncupabitur, in quo *mens obiecto assensum quidem adhibet, at non sine formidine oppositi et haesitatione quadam.* Hic status dici etiam solet probabilitatis. Sed melius probabilitatis nomine pondus momentorum, quibus ad assensum non certum impellimur; assensum vero hunc ipsum opinionis vocabulo significabis. Denique certitudinis status ille erit, *in quo animus obiecto firmiter adhaeret, sine ulla dubitatione aut oppositi sollicitudine.* Quae quidem adhaesio per se nonnisi verum respicit; hoc enim tantummodo vim habet attrahendi mentem sic, ut ab eius assensu omnem titubationem excludat. At quoniam mens adhaerere aliquando potest falso, quod debitae considerationis defectu verum appareat; efficitur hinc ut persuasio quaedam innascatur in animo, quae vocis abusu appellari quoque solet certitudo, cum in se opinionis ambitum non praetergrediatur. Sic contingit aliquando ut quis non dubitet de re, quae ceteroquin a veritate discedit. Quod si perdurat firma illa animi sententia, etiam cum detegitur error; nec certitudo nec opinio vocanda est, sed obstinatio mentis et pertinacia. Idem proportione quadam dici potest de evidentia quae per se ex sola veritate renidet, quamvis negligentia spectantis credatur nonnumquam esse evidens quod evidens reapse non est.

Sed tum de evidentia tum etiam de certitudine, quae in obiectis naturali lumini respondentibus cum ipsa arcte connectitur, fusiore aliquanto sermone dicendum est. Iis itaque integrum articulum destinamus.

Articulus II.

De certitudine et evidentia.

33. Scopus mentis nostrae in veritatem conantis is est, ut rerum certam evidentemque notitiam consequamur. Age iam *certitudo* in quadam immobilitate mentis obiecto adhaerentis proprie sita est. Significat enim quietem, qua mens afficitur, in cognitione quam acquisivit. Quod autem eiusmodi quies menti competere debeat, clarissimum est. Nam omnis potentia conquiescit in possessione boni ad quod tendit; bonum autem mentis est veri cognitio. Cum igitur mens assequitur cognitionem veri, fieri non potest quin expleta ex hac parte tendentia, qua mens ad illud ferebatur, in eius adeptione quietem inveniat, idest certitudine gaudeat.

At quoniam certitudo ex actu mentis ad ipsum obiectum, quod respicitur, transferri solet; hinc in obiectivam dividitur, et subiectivam. Nomine certitudinis obiectivae intelligitur *stabilitas obiecti orta ex motivo ad assensum trahente*; nomine vero certitudinis subiectivae intelligitur *stabilitas ipsius assensus obiecto adhaerentis propter motivum quo obiectum firmatur*. Sic libertas humana, animi simplicitas, sexcentaque alia, per se inspecta, obiective certa dicuntur. Iudicium vero, quo mens ita his obiectis adhaeret, ut simul existimet ea aliter esse non posse, certitudinem tibi exhibet subiectivam.

Utraque certitudo dispesci potest in metaphysicam, physicam et moralem. Nam tum firmitas adhaesionis, tum stabilitas motivi ad assensum trahentis fundari potest vel in ipsa rei natura nexuque praedicatum inter subiectumque necessario intercedente; vel fundatur in constantibus naturae legibus et facti ipsius experientia, vel denique fundatur in hominum testimonio atque legibus quibus humani mores temperantur. Horum si primum contingat, certitudo erit metaphysica, ut in his veritatibus: *totum maius est parte; non datur effectus sine causa*. Sin alterum eveniat, certitudo erit *physica*, ut quoad has propositiones: *existunt corpora*, *ignis stipulae admotus illam comburet*. Si denique tertium habetur, certitudo erit *moralis*, ut in his iudiciis: *Caesar extitit*, *Alexander Persas debellavit*.

Evidentia pariter in *obiectivam* tribuitur et *subiectivam*. Nam motivum infallibile quadam veluti luce in se collustratur, et quadam capacitate pollet apparendi intellectui nostro, si eidem obiiciatur. Haec lux obiectum afficiens, seu etiam haec capacitas ap-

parendi, evidentiam obiectivam constituit. Quod si obiectum certum et evidens menti proponatur, in ipsa mente quoddam lumen exsurgit perceptionem ipsam perfundens, atque vivida quaedam et clara obiecti repraesentatio. Hoc igitur lumen, haec claritas apparentiae, quae mentem afficit, evidentia subiectiva seu formalis appellatur. Cum vero evidentia et certitudo intimo nexu inter se copulentur, quemadmodum ex ante dictis manifestum est, consequitur ut etiam evidentia in *metaphysicam*, *physicam et moralem* partienda sit.

Demum tum certitudo tum evidentia in *immediatam* et *mediatam* dividi potest. Immediate certa et evidentia dicuntur, quae animo sine demonstratione, statim ac proponuntur, apparent. Huiusmodi sunt tum ea quae conscientia per se testatur, ut *cogito, existo, dolore afficior*, hisque similia; tum quae sensus referunt, ut *corpora sunt gravia, dies est, sidera collucent;* tum denique quae complectimur intelligentia, ut *nequit idem simul esse et non esse; quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se;* ceteraque prima, quotquot exstant, principia. Mediate autem certum vel evidens dicetur id, cuius veritas non simul atque animo obiiciatur patet, sed ratiocinatione indiget, debetque ex aliunde notis demonstrari. Huiusmodi sunt hae veritates; *animus humanus est immortalis, Deus existit* aliaeque quamplures quas ratiocinando consequimur.

34. Quaeret fortasse quispiam utrum certitudo una alteri praestet, an omnia obiecta et iudicia eodem firmitatis gradu potiantur. Qua in re existimarunt nonnulli, certitudinis nullam esse absolutam et internam diversitatem, sed relativam dumtaxat ad educationem et peritiam mentium diversarum; ita ut aequalitas ex. gr. quadrati hypotenusae cum quadratis cathetorum certior in se non sit, quam Caesaris in Gallos victoria; sed primum geometrae, alterum philologo firmius habeatur. Verum haec minuenda opinio est. Etsi enim effici quandoque possit ut pro dispositione animorum et mentis exercitio certitudo diversimode attemperetur, negari tamen nequit quin diversitas aliqua absoluta certitudinis ex ipsa obiectorum natura et essentiali intelligentiarum varietate desumenda sit. Sic nemo, nisi prorsus insanierit, se eamdem ac Deus habet rerum certitudinem possidere opinabitur; quod etsi imprudenter Genuensis in Metaphysica asseruerit, mox tamen in Logica retractavit [1]. Sic etiam nos firmiorem assensum veritati metaphysice certae adhibemus, quam iis quae physica tantum aut morali certitudine ornantur.

1 *Artis Logico-crit.* l. 3, c. 1, §. 12.

Id tamen ne intelligas de exclusione dubii, quae, cum individua sit et in mera negatione posita, gradus non habet; sed intelligi debet de positiva perfectione actus adhaerentis obiecto, et de ipsa vi motivi impellentis ad assensum. Quod sapienter advertit Suarez his verbis: « Licet certitudo per privationem explicetur, quam significat infallibilitas, nihilominus non consistit formaliter in privatione, sed in positiva perfectione, quae potest esse maior et minor, iuxta excellentiam actus et causarum eius: sicut substantia immaterialis magis vel minus perfecta quoad spiritualitatem esse potest; licet privatio materiae, quae nomine immaterialis substantiae significatur, in omnibus aequalis esse videatur [1]. »

Et sane, ut exemplis rem velut ob oculos statuamus, sumantur tria iudicia, quorum primum certitudine metaphysica, alterum physica, tertium morali constet. Sint igitur haec: *totum quamlibet excedit partem; magnes attrahit ferrum; Scipio subegit Afros.* Ut quisque optime perspicit, harum propositionum prima nititur identitate aut connexione necessaria, quae praedicatum inter et subiectum viget; nequit enim conceptus unius sine contradictione a conceptu alterius separari. Quare eius oppositum ita repugnat, ut ne a Deo quidem, qui contradictoria non facit nec rerum essentias immutat, fieri possit. Secunda propositio institutae experientiae fidit et constantiae legum naturalium; quae tantae necessitatis non sunt, ut contrarium omnino repugnet. Proinde a Deo sic volente inverti possunt eventuque frustrari. Tertia demum historicum fulcitur testimonio et stabilitate legum moralium, quarum applicatio in casu illo peculiari constantiam legum physicarum subaudit, et ordinem ad libertatem includit. Quod etsi, ut suo loco dicetur, rei certitudinem non demat; minus tamen arctum reddit nexum inter attributum subiectumque propositionis, efficitque ut obiectum absoluta non gaudeat necessitate. Quae cum ita sint, nemo est qui non videat tres enumeratas certitudinis species eiusmodi esse, ut non modo differant inter se, verum etiam una aliis sit praestantior; atque, ut ex dictis patet, moralis cedat physicae, utraque autem metaphysicae.

35. At idemne dicendum erit, si certitudo supernaturalis Fidei cum quavis naturali certitudine conferatur? Ex iis, quae nuper exposui, responsum patet. Nam Dei testimonium, quo Fides innititur, longe stabilius assentiendi motivum perfectiusque lumen menti sufficit ad veritates credendas, quam quaevis evidentia naturae. Quare si certitudo eo maior est, quo nobilius lumen intelle-

[1] *Tractatu de Fide.* Disp. 6, sec. 3, §. 8.

ctui affulgeat, motivumque adhaerendi magis firmum atque a falsitate plus alienum ad assensum trahat; quisque perspicit certitudinem divinae Fidei qualibet naturali certitudine maiorem esse.

Et sane divina auctoritas, qua ad credendum impellimur; magis est errandi nescia, quam quaelibet metaphysica evidentia rationis. Itemque lumen Fidei, quo mens illustratur, quamlibet naturalem intelligentiae lucem exsuperat; siquidem ad ordinem longe sublimiorem pertinet. Ad rem laudatus Suarez, qui postquam asseruit Fidem divinam certitudine naturali, quaecumque haec sit, longe superiorem esse; sic prosequitur: « Ratio autem proprie « sumitur ex altioribus causis, quibus nititur certitudo Fidei; fun- « datur enim in prima Veritate, quam fallere vel falli impossibi- « lius est quam naturalem scientiam hominis errare. Item pendet « certitudo Fidei ex lumine infuso et divino, quod longe excellen- « tius est, quam lumen naturale intellectus. Huiusmodi ergo lu- « men etiam confert excellentiorem certitudinem... Denique qua- « tenus Fides pendet ex voluntate, ut iam dicam, nititur in spe- « ciali motione Spiritus Sancti, quae efficax est ad praestandam « excellentiorem certitudinem. Unde etiam fit, ut certitudo Fidei « non admittat deliberatam dubitationem in intellectu, etiamsi « mille argumenta occurrant, quibus homo satisfacere nesciat, nisi « ad Fidem confugiendo; quod est etiam apertum signum maioris « certitudinis [1]? »

Denique quaeri posset utrum certitudo ab evidentia separetur aliquando, seu utrum aliquid possit nobis certum haberi, quin tamen idem sit evidens. Qua in re distinctione est opus. Nam aut sermo est de obiectis, quae humanum captum non excedunt, quibus proinde vi naturalis luminis assensum praestamus; et quoad haec fieri nequit ut evidentia a certitudine seiungatur. Nulla enim est causa cur obiectum eiusmodi, si rite proponatur, evidenter apparere non debeat; cum et in se evidentiam habeat, et intelligentiae nostrae viribus sit consentaneum, ac menti nonnisi per aliquam evidentiam applicetur. Sin autem sermo sit de obiecto, quod nostram intelligentiam superet, vel etsi non superet, fide tamen divina credendum sit; tunc procul dubio certitudo ab evidentia separari potest. Nam cum Deus ad effectum aliquem producendum naturalibus mediis non indigeat, applicare optime potest sine evidentia motivum indubitate movens, atque ita assensum certum et firmissimum a mente nostra elicere, quin evidens apparentia obiecti ad assentiendum nos adigat. Sic accidit in assensu

[1] Loc. cit. §. 11.

supernaturali, quem veritatibus revelatis praestamus, quemadmodum Theologi fuse explicant.

Solvuntur difficultates.

36. At enim contra diversos gradus certitudinis, quos statuimus, sic forte obiicies: Certitudo quaevis sita est in indivisibili, nempe in mera dubitationis carentia. Atqui quae sunt eiusmodi, gradus nullos includunt, atque ideo unum ab alio superari minime potest. Ergo certitudo in qualibet veritate idem robur habet, nec una alteri praestat.

Respondemus distinguendo *maiorem:* Certitudo quaevis sita est in indivisibili seu in mera dubitationis carentia, quoad partem negativam et exclusionem defectus, *concedimus;* quoad perfectionem positivam, ex qua illa exclusio emergit, *negamus.* Distinguo pariter *minorem;* quod est eiusmodi, idest si quoad omnem sui partem in mera negatione ponatur, gradus non habet, *concedimus;* secus, *negamus.*

Certitudinis diversitas ac unius praestantia prae altera non in dubii vacuitate, sed in positiva perfectione adhaesionis ac varietate motivi trahentis ad assensum reponitur. Quod cum explanatum sit satis, hic fusius explanari non eget.

Instabis: Saltem certitudo Fidei certitudini naturali non praestat, sed potius cedit. Nam certitudo naturalis est eiusmodi ut invitos etiam cogat; contra vero Fides nonnisi volentes inducit.

Resp. *Distinguo:* Invitos etiam cogit, causa maioris firmitatis *nego;* causa evidentiae qua fruitur, *concedo.*

Cum mens facultas sit necessaria, a vero evidenter proposito assensum cohibere non potest; idque si faceret, iam a sui natura descisceret. Contra, ubi evidentia deest, medium desideratur quod ordine naturae idoneum sit ad intellectus extorquendam adhaesionem. Ex quo efficitur, ut veritas naturalis evidenter apparens mentem adigat ad assensum; non ita veritas supernaturalis, quae Dei obscure revelantis testimonio fulciatur. At hinc non aliud infertur, nisi priorem assensum esse necessarium, utpote evidentem; alterum vero liberum utpote evidentia orbatum. Nos autem praestantiam Fidei prae certitudine naturali non ex evidentia et necessitate assensus, sed a nobilitate luminis supernaturalis, quo mens instruitur, atque ab excellentia motivi desumpsimus; quae certe affatim praestabiliora esse in Fide quam in scientia naturali nemo, nisi amens, inficiabitur.

Articulus III.

De probabilitate.

37. Plerumque non modo in vitae usu, verum etiam in scientiis ipsis certitudinem assequi non possumus; sed probabilitate dumtaxat contenti esse debemus. Abs re itaque non erit aliqua hic de illa summis labiis degustare.

Probabile, ut ipsum nomen indicat, idem est ac dignum quod probetur, sicut amabile dignum quod ametur. Solet autem probabile interne vel externe censeri, prout vel interno aliquo motivo ex ipsa rei natura desumpto, vel testantium affirmatione roboratur. Tunc itaque obiectum aliquod interne probabile nuncupabis, cum urgenti ac valida ratione, licet non omne dubium excludente, suadetur; externe autem, cum gravi auctoritate vel aliis quibusque externis firmatur momentis. Quod si quando res verisimilitudine tantum ac levi admodum ratione, vel unius aut alterius parum fide digni testimonio nititur; tunc vix aut ne vix quidem nomen illud sibi vindicat, et leviter probabilis, vel etiam improbabilis appellatur. Nequit enim dignum approbatione dici, quod viri prudentis assensum non meretur; vir autem prudens nonnisi gravi momento permotus rei non certae assensum praestat.

38. Cum sola certitudo, et quidem ex ea parte, qua dubium excludit, in indivisibili sita sit; probabilitas, quae profecto certitudo non est, extensionem quamdam et latitudinem habet, intra quam spatiari potest ac maior esse vel minor, prout magis minusve firmis aut auctoritatis aut rationis ponderibus roboretur. Quocirca assensus his adhibitus, quem opinionem appellavimus, magis minusve probabilis esse potest.

Qua in re arbitrantur aliqui probabilitatem minorem unius propositionis in conflictu maioris, qua contradictoria forte gaudeat, prorsus elidi et improbabilem reddi. Sed hi vehementer errant. Nam etsi evidens certitudo propositionis cuiuspiam contradictoriam falsam efficiat, eique omnem probabilitatem adimat; simile tamen non contingit cum de mera probabilitate utcumque maiori respectu minoris est quaestio. Utrinque enim motiva militant prudentis assensus; grave autem et sufficiens motivum suo robore non destituitur, tametsi cum graviore conferatur. Magis enim et minus, ut fert effatum, speciem rei non commutat; nec dignitas inferior in dedecus degenerat, eo quod a maiori dignitate superetur; nec subobscurior lux in tenebras vertitur, si cum vividiore luce confligat.

Solent etiam nonnulli ad varios probabilitatis gradus determinandos certitudinem in aliquot secare particulas, quasi unitatem in totidem *fractiones*. Verum id improbandum omnino videtur. Certitudo enim, utpote quae quoad dubii exclusionem in indivisibili moretur, nequit in partes ullas dividi; nec rerum quoad speciem differentium potest una ceu fragmentum alterius considerari. Sic inepte cogitaretur imaginatio bruti veluti *fractio* rationis humanae. *Fractio* enim per alterius *fractionis* continuatum additamentum unitatem vel aequiparat vel etiam superat; imaginatio autem belluina nullius imaginationis perfectioris accessione rationem hominis unquam aequabit. Quod generatim de omni re diversae speciei, et proinde de probabilitate etiam respectu certitudinis sentiendum est. Quinam igitur probabilitas tamquam certitudinis frustum fingi poterit? Si id fieret, essentiale discrimen utriusque tolleretur, et certitudo ex probabilitatum congerie coagmentaretur. Quo errore nihil est in scientiis perniciosum magis; nam certitudinem omnino demeret, solumque summum gradum probabilitatis relinqueret.

Articulus IV.

De humanae ignorantiae atque errorum causis.

39. Breviter nos hinc expediemus; quod enim tempus in humanae ignorantiae scrutandis fontibus teritur (quorum plerisque remedium per praecepta adhiberi nullum potest), id ad eamdem depellendam satius est transferre. Ignorantiae igitur, quae in cognitionis carentia reponitur, causa est primum ipsa naturae conditio. Homo enim scientiis orbatus nascitur, ad quas pedetentim comparandas industria, labore, sensuum ministerio atque sedula mentis cogitatione indiget. Est hinc ut non parva temporis intercapedine, dum adolescat, rerum fere omnium ignoratione teneatur. Deinde cum fit aetate provectior et ad scientias appellit animum, etiam tum ad multorum notitiam non assurgit, sive ratione limitum, quibus mens humana definitur, sive defectu experientiae, ex qua scientia hominis exorditur. His mederi incommodis, aliisque, quae omnia referre supervacaneum puto, in nostra potestate non est. Illa potius innuamus, quibus remedium aliquot afferri potest.

Ex horum numero est primum tum inertia quaedam animique torpor, tum voluptatum appetitio. Ille a laboribus absterret, qui ad scientias artesque addiscendas suscipiendi sunt; haec mentem alienat et sensuum oblectamentis affixam acie destituit ac perdit.

Unde fit ut miseri hi homines, silice propemodum stupidiores, nihil fere, quod sensum superet, intelligere valeant.

Altera ignorantiae causa ordo praeposterus studiorum est. Non pauci enim sunt nostra praesertim tempestate, qui, morae impatientes, aut pueruli ad philosophiae studia se conferunt, antequam facilioribus disciplinis, aetati consentaneis, mentem ad altiora disposuerint; aut in plures scientias easque dissitas, quibus nec tempus nec ingenium suppetit, simul incumbunt. Quo fenore? Ut mens praemature adhibita et aggerie idearum ultra vires oppressa, leviter aut ne leviter quidem erudiatur.

Tertia ignorantiae causa ex immodico abstractarum subtiliumque cognitionum contemptu repetitur. Fato enim nescio quo haec sententia multorum animos occupat: quidquid supra sensum extollitur, quidquid experientia oculorum vel tactus non est exploratum, quidquid ratiocinatione nititur, quidquid universalem cognitionem exhibet, quidquid in summa altum sapit; nonnisi deliramentum, chimaeram, inanem subtilitatem esse. Quo vitioso more efficitur ut mens torpeat, ac nobilioribus neglectis notionibus, ignorantiae tenebris teneatur. Cavendum quidem est, ne speculationis illecebra mens irretita nimis magnum studium multamque operam conferat in res obscuras ac difficiles easdemque non necessarias. At curandum pariter est, ne ea omittantur, sine quibus pleraeque disciplinae non scientiam sed factorum indigestam historiam praeseferrent.

Quarta causa ex inepta studiorum electione dimanat; saepe enim fit ut nullo scientiarum delectu, quin spectetur quo ingenium ferat, ad ea studia adolescentes propellantur, ad quae non natura, non consilium, sed casus, temeritas, libido ducit. Hinc usu evenit ut et in his operam oleumque perdant, et ceteris disciplinis non imbuantur, ad quae idoneum ingenium sortiti sunt. Antequam igitur quis huic potius quam alteri disciplinae penitus hauriendae se dedat, consideret quaeso quid valeant humeri, quid ferre recusent, nec omnes posse omnia.

40. Ad errorem vero quod attinet, hic non est aliud quam assensus falsae propositioni adhibitus, vel dissensus verae; quae pestifera cognitionum lues vario ex fonte dimanat [1].

[1] Baconus notiones falsas *idola* nominat, earumque quatuor genera recenset: *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*. Idola tribus fundata esse ait in ipsa hominum natura, seu melius, ex ea occasionem sumere, atque horum septem fontes assignat. Primus est inclinatio mentis ad maiorem ordinem et aequalitatem credendam in rebus, quam reapse sit. II. Animi aversatio ab iis, quae se-

Primum ex praeiudicio, seu anticipata quadam animoque alte defixa opinione, qua qui semel animum imbuerit, eam haud facile poterit dedoceri. Remedium erit, sapiens quaedam et moderata dubitatio, qua in nullius verba iuretur, nec quidquam admittatur, nisi aut per se evidens sit, aut legitima ratiocinatione constet, aut fide dignorum auctoritate fundetur, iuxta materiae, de qua agitur, diversum genus.

Alter erroris fons est affectuum dominatus; siquidem, ut optime Aristoteles inquit, quisque iudicat prout afficitur; tanta vis est voluntatis ad intellectus iudicia perturbanda. Id vitii effugere qui volet (omnes autem velle debent), quantum in ipso est conabitur ut in iudiciis ferendis mens, ratio, consilium, non cupiditatum inclinatio dominetur.

Quamplures fontes, ut brevi dicam, ad negligentiam quamdam, seriae considerationis defectum, nimiam propriae perspicacitatis fiduciam passim reducuntur; ex quibus usuvenit, ut argumenta utrinque militantia nihil aut leviter perpendantur, ac temere iudicium properetur. Hóc vitabit quis, si sibi diffidat, adhibeatque ad considerandas res et tempus et diligentiam.

mel admissis contradicunt. III. Quod iis, quae subito et facile mentem feriunt, homo maxime moveatur ceteraque illis esse similia opinetur. IV. Quod mens semper ulterius gliscat, nec facile conquiescat. V. Affectuum vis, quae ad id, quod volumus, vehementer inclinat. VI. Sensuum illecebrae; unde fit ut ea, quae in sensus incurrunt, anteponamus iis quae sensum effugiunt, licet validiora sint, et rerum invisibilium considerationem negligamus. VII. Inclinatio mentis ad abstracta.

Idola specus ea dicit, quae ex individui singulari natura et conditione proveniunt, sive in eius temperamento, sive in educatione et assuetudine fundamentum habeant. Potissimum inde exurgunt: I. Quod peculiari scientiae, quam quisque adamat, reliquas facile mancipet et accommodet. II. Quòd ingenia, cum alia quidem sint acuta et apta ad rerum notandas differentias, alia sublimia et idonea ad notandas similitudines, haud aegre in alterutrum labantur excessum. III. Quod sint qui nimium in admirationem antiquitatis rapiantur, et qui penitus sint ad novitates effusi. Quod certe in magnum scientiarum detrimentum cedit.

Idola fori, quae ex societate mutua hominum ingenerantur, potissimum ortum habent ex verborum fallacia, saepe ex captu vulgi pendentium. Atque id dupliciter contingit. Primum cum nomina rerum, quae non sunt, adhibentur, ex. gr. *fortuna, casus,* hisque similia; deinde cum nomina confusae significationis et male definita commiscentur.

Tandem idola theatri ea dicuntur, quae ex falsis dogmatibus philosophiarum et praeposteris demonstrationum regulis emergunt. Cui incommodo ut resistamus, duo proponit adiumenta: primum ut fundamento philosophiae in principiis naturae constituto, rationalium simul et empiristarum excessus caveatur; deinde ut inter pronuntiandi praefidentiam et acatalepsiam medium veluti tendatur iter.

Denique errorum fons late patens Logicae est neglectus, cuius severitate posthabita, academico stilo, saepe sub eloquentiae lenociniis, turpissima sophismata propinantur. Logicae igitur sedulo vacandum, atque ea, quae forte academicorum ritu disputata reperies, ad dialecticam erunt normam exigenda. Ita fortassis non pauca videbis, quae si verborum spolientur fuco, nullam argumenti vim, immo etiam ne constantem quidem sibi sententiam retinebunt. Hoc praeceptum maximi momenti est hac praesertim tempestate in libris recentium auctorum volutandis.

CAPUT SECUNDUM

DE VIIS QUAE AD VERUM ASSEQUENDUM PATENT.

Ad rerum notitiam capessendam, atque ideo ad veritatem in cognitione positam comparandam tres viae nobis a natura propositae sunt: immediata obiecti intuitio, discursus rationis, testium fide dignorum renunciatio. Etenim obiecta cognitionis, quotquot excogitari possunt, vel sunt per se evidentia, atque eiusmodi ut immediate ab aliqua cognoscendi facultate attingantur, vel contra per se non patent, sed usu tantum et adminiculo alterius cognitionis innotescunt. Si primum accidit, tunc ea intueri dicimur; quatenus sic percipimus, ut ipsa sibi quodammodo fidem faciant, nulla alia interposita cognitione. Sin alterum, tunc ea obiecta in duplicem classem dispesci debent. Nam vel sunt eiusmodi ut per comparationem cum aliis veritatibus iam perceptis inferri possint; et ad id suppetit rationis discursus. Vel cum nulla alia veritate a nobis cognita, saltem quoad nos, intrinsecus colligantur; et tunc nonnisi per testimonium aliorum, qui ea noverint, accipi poterunt. Recte igitur tres vias pro veritate nanciscenda nobis datas numeravimus, de quibus triplici articulo disseremus.

ARTICULUS I.

De intuitione.

41. Intuitio versari potest vel circa *ideam*, vel circa *factum*, et quidem factum aut *internum* aut *externum*. Pro triplici hoc munere exercendo triplici facultate donati sumus: intelligentia, sensibus, conscientia. Intuemur ope intelligentiae ideam aliquam seu, melius, obiectum per ideam rapraesentatum, quotiescumque men-

tem exercemus in contemplanda realitate aliqua quoad proprium conceptum, consideratione avocata ab exercitio actualis existentiae. Aliis vocabulis, intuemur ideam cum cogitando spectamus obiectam rem non prout in semet ipsa subsistit et individualibus conditionibus afficitur;sed prout intelligibile quiddam est, et rationem menti suppeditat a facto experientiae per se minime dependentem. Ita est cum cogitas notionem substantiae, notionem qualitatis, notionem causae, notionem infiniti, in iisque rimandis attentionem animi defigis.

Contra intueris factum, cum existentiam aliquam peculiarem, prout actu in rerum natura exstat, contemplaris, seu eventum aliquem ordinis physici. Et quoniam eiusmodi existentia esse potest vel ipsum subiectum cogitans eiusque affectio, vel res a subiecto cogitante distincta; idcirco est ut factum, quod spectas, esse possit aut internum, aut externum. Si enim te ipsum cogitantem atque ideo existentem, aut dolorem et laetitiam, qua forte afficeris, advertas; factum percipis internum, et facultas quae id praestat, appellatur conscientia; quae reflexione mentis supra seipsam atque supra subiectum, cui inhaeret, constituitur. Si vero corpora, quae te circumstant, eorumque diversa phaenomena attingis, factum contueris externum; quod quidem sensibus primum usurpas, deinde intellectu diiudicas. Unde iure meritoque intuitio dividi potest in intellectualem, psychologicam, sensibilem.

Hinc duplex ordo habetur in scientia: ordo idealis et ordo experimentalis. Primus exsurgit ex intuitione idearum; posterior ex intuitione factorum; qui rursus in experientiam internam et externam dispescitur, prout renunciatione conscientiae aut sensuum constat.

42. In utroque ordine mens iudicia colligit; hoc tamen discrimine, quod in ordine ideali iudicia prodeant necessitate et universalitate ornata; in ordine experimentali iudicia exiliant particularia tantum et contingentia. Ratio huius diversitatis est, quia ideae, utpote ab existentia et individuali concretione praescindentes; aliquid obiective necessarium et universale suppeditant; contra vero facta, conscientiae aut sensuum ope percepta, nonnisi concretam et contingentem veritatem obiiciunt. Sic idea substantiae, idea causae, idea infiniti haec iudicia progenerant: *substantia non eget subiecto cui inhaereat; causa prior est effectu; infinitum mutationi non subiacet.* Experientia autem interna et externa fundamentum praebent his iudiciis: *ego cogito, existo, mutationibus afficior; corpora sunt, moventur, ordine gaudent.* Prima identitate nituntur idearum, posteriora autem facto ipso experientia

comperto. Quapropter illa appellantur *rationalia*, quia mere rationis seu mentis sunt opus; vel etiam *necessaria*, quia praedicatum subiecto necessitate attribuunt; vel etiam *pura*, quia ab experimento minime pendent; vel etiam *analytica*, quia ex resolutione ideae subiecti aut praedicati enascuntur. Altera vocantur *empirica* aut *experimentalia*, quia experimento fundantur; vel etiam *contingentia*, quia subiecto praedicatum contingenter copulant; vel etiam *synthetica*, quia attributum extra notionem subiecti positum huic adiungunt. Tertium genus invexit Kant, iudicia nimirum *synthetica a priori*; sed ipsum in primo Ontologiae capite refutabimus; in praesenti quae dicta sunt sufficiant, ne tironum captus plus aequo gravetur.

43. Ut patet, evidentia, qua utrumque hoc genus iudiciorum gaudet, immediata est, cum non ex aliis iudiciis derivetur, sed solum simplicem apprehensionem ideae, aut facti cuiusdam perceptionem praeviam habeat. Sic ut hoc iudicium analyticum: *totum maius est parte* proferas, profecto non indiges nisi apprehensione ideae *totius*, quod aliud non est nisi aliquid pluribus constans partibus. Ex eius proinde intuitione et analysi eliciendo ideam *partis* eamque cum praecedenti idea *totius* comparando, illico excessum huius respectu illius perspicies, ac totum superare partem pronuntiabis. In quo iudicio praedicatum *maius parte* idem omnino est ac subiectum *totum*, sed diversa tantum ratione repraesentatum.

Itemque ut efformemus iudicia secundi generis, nimirum experimentalia, etsi non sufficiat sola contemplatio idearum; tamen non aliud requiritur nisi praevia perceptio facti cuiusdam. Profecto ex sola idea abstracta corporum nunquam inferre possemus ea, sibi relicta, deorsum ruere. At postquam sensibus factum hoc apprehendimus, effici nequit ut mens iudicium eiusmodi, pro casu saltem illo particulari, non pronuntiet. Ab eo enim proferendo cohiberi non potest, statim ac perceptionem illam complexam sensibilitatis in duo elementa partiatur, subiectum nimirum et attributum, eademque simul coniungenda esse videat, non quidem ob necessitatem internam sed ob coëxistentiam facti in ipsa sensuum renunciatione perspectam. Exemplo rem illustremus. Quando quis iudicat se ad aliquid faciendum libere determinari, iudicium experimentale profert. Ad id vero proferendum quid opus est? Ut persentiscat vi conscientiae se ita illam actionem elicere, ut possit, ab ea se abstinere. Idem dic de iudiciis, quae circa phaenomena externa versantur; quae profecto ut exsurgant sat est sensuum perceptioni concretae considerationem mentis advertere.

44. Hinc manifeste consequitur non posse mentem in eiusmodi iudiciis proferendis errare, nisi una ex his tribus hypothesibus fiat: nimirum vel quod ipsa mens vitiosa sit et ad errorem inclinata, vel quod conscientia aut sensus falsam ipsi perceptionem obiiciant. At conscientiam in propria perceptione falli, ne ipsi quidem sceptici revera tuentur; qui etiam cum certitudinem omnem ablegant ac solas apparentias admittunt, testimonium saltem conscientiae apparentias illas referentis detrectare non possunt. Sensus vero, etiam cum sint rite dispositi recteque adhibiti circa obiecta ad se pertinentia, errori esse subiectos nemo dicet, nisi is qui naturae incassum reluctando ea inficiari velit, quae maxima perspicuitate notescunt. Quid enim magis perspicuum est et maiorem fidem sibi ipsi faciens, quam id quod nos propriis sensibus usurpamus?

Quo pacto idealistae refelli possint, veracitatem sensuum quoad mundi corporei existentiam impugnantes, in Cosmologia videndum erit; in praesenti considerare sufficiat non posse veracitatem illam impugnari, quin pari ratione veracitas aliarum facultatum periclitetur. Hoc vero si fieret, iam homo non ut ens naturale sed ut ens mostruosum et praeposterum spectaretur, de quo nec nos nec adversarii loqui aut disceptare possemus, nam loquendo et disceptando falleremur.

Atque id multo magis dicendum esset, si prima hypothesis seligatur, nempe quod mens ipsa in errorem tendat. Id enim fingi nequit, nisi universalis tendentia ad errorem in homine adstruatur; quandoquidem mens facultas universalis cognoscendi est, cum omnia iudicia immediata proferat, et ratiocinationi principia et fundamenta ministret. Quare eius ad falsum inclinatione adstructa, nihil prorsus scientiae superesset, atque homines non modo brutis sed ipsis stipitibus inferiores efficerentur.

Solvuntur difficultates.

45. Licet difficultatum solutio in hac materia magnopere pendeat ex distinctiore notitia facultatum animi (quae res in Psychologia tractabitur); nihilominus pro tironum exercitio nonnullas obiectiones hic tangam, quae facile responsum admittunt.

Obiicitur ergo primum: Mens humana limitibus circumscribitur. Hinc suapte natura fallibilis est atque imbecillitatis plena. Ergo in iudiciis omnibus ferendis decipi potest. Saltem in singulis casibus possumus dubitare utrum tunc praecise mens fallatur.

Respondeo revera esse imbecillitatis plenam obiectam difficultatem. Etsi enim limitibus definita sit mens hominis, tamen intel-

ligentiae conditionem habet, ut ipse fatetur adversarius. At quinam intelligentiae natura persisteret, si semper deciperetur, quod certe peius est quam si nihil unquam intelligeret? Ex eo igitur, quod finita mens sit, non sequitur eam semper errare posse; sed sequitur tantum eam non ad omnia se protendere ac deceptioni esse obnoxiam in obiectis non immediatae sed mediatae evidentiae, quatenus ipsis assentiatur quin legitima ratiocinatione demonstrentur. Quare adversario sic dialecticae respondebis: Mens humana fallibilis est, *concedo*; ergo in omnibus iudiciis decipi potest, *nego*. Et nego etiam quod in singulis casibus possimus dubitare utrum tunc praecise mens fallatur. Nam vel agitur de primis principiis rationis, et in his proferendis errare intellectus nequit; vel agitur de illationibus, et errorem mens cavere potest resolvendo illationes in principia, ut dicetur inferius [1].

[1] « La sola ragione divina è assolutamente infallibile, perchè essa sola è infinita, semplicissima, sempre in atto. Identificandosi con la intuizione di tutto il vero, essa non può per conseguenza deviarne, senza deviare dalla sua medesima essenza. Ogni altra ragione creata è essenzialmente fallibile, cioè tale che assolutamente parlando può scostarsi dal vero, la cui intuizione non costituisce la sua natura. Ciò ha luogo non solamente per la ragione individuale, ma ancora per la ragion generale, e universalmente per ogni intelligenza creata, cioè distinta dalla divina. Ma la fallibilità dice potenza, non atto. Fallibile adunque è quella ragione che può fallire alcuna volta; ma non è necessario che essa sempre e attualmente fallisca. Anzi questa medesima possibilità di cadere in errore può benissimo esimersi dal venire all'atto per gratuito beneficio soprannaturale, come nei beati; o per assistenza peculiare di Dio, come nella Chiesa a rispetto dei dommi e della morale. In ambedue questi casi la infallibilità non dicesi originaria e assoluta, ma partecipata e relativa.

« Se la ragione individuale, considerata nei puri termini della natura, errasse sempre e in tutto, non sarebbe più dono di Dio, nè immagine della verità increata; non essendo beneficio ciò che sempre ci danneggia, nè immagine quella che non si assomiglia mai, neppure in parte, al prototipo. Che più? Cesserebbe in lei perfino l'idea di ragione, non potendosi dir ragione una facoltà che nulla mai percepisce, e non percependo mai nulla quella che non ha mai percezioni conformi all' obbietto. E senza ciò, che cosa è finalmente l'errore? Una deviazione dall'atto naturale. Non può dunque attribuirsene la possibilità a una virtù conoscitiva, se non presupponendo che il contrario, cioè il vero, ad essa naturalmente compete. Dunque lo stesso concetto di fallibilità involge che il vero sia l'atto proprio e naturale della ragione che si dice fallibile, nè senza un tal presupposto, la possibilità stessa dell'errore troverebbe luogo. Di che segue, essere al tutto impossibile che la ragione individuale non possegga mai il vero; essendo contraddittorio che una *natura* manchi dell'atto *naturale*, o che sia atto *naturale* quello che non *nasce* giammai.

Obiic. II. Potest homo, sicut reapse est, generatim propensus esse in malum. Ergo similiter in falsum. Sed generali in falsum propensione admissa, nihil certi pro intelligentia superest. Ergo.

Resp. *Dist. Ant.* potest homo, sicut reapse est, in malum esse propensus, per rationalem appetitum, *nego;* per appetitionem sensilem, *subd.* in malum, quod sit eiusmodi respectu sensibilium facultatum, iterum *nego;* respectu rationis, *distinguo rursus*, quae propensio ab ipsa ratione verum bonum appetente corrigi possit ac temperari, *conc.;* secus *nego.*

Cum homo animo constet et corpore, intellectu et sensu, duplicis generis appetitiones habet: rationales, quibus ad bonum menti consentaneum impellitur; et sensiles ad bona tantum corporea inclinantes; quibus obsequi, etsi rationi aliquando malum sit, sensibus tamen non est ita. Quare appetitio quaevis in suo genere semper ad bonum tendit; quamquam non raro bona sensuum bono mentis adversentur, idque ex naturali imperfectione hominis oboriatur. Cui incommodo natura optime cavit, portionem sensilem rationi subiiciendo, quae agnoscendo verum et di-

« Si dirà: la ragione individuale possiede il vero alcuna volta, ma non ha « mai certezza di possederlo.

« Chi ripigliasse in tal modo, mostrerebbe di non intendere ciò che dice. E « vaglia il vero, che cosa significa la certezza, se non il riposo e la quiete della « mente nella propria cognizione ? Ora è egli concepibile che la mente non riposi « nè quieti nell' atto a lei naturale, quando l' atto naturale non è altro se non « quello che termina e quindi appaga la tendenza del subbietto operante? Ogni « natura riposa nel possesso del proprio bene; ed il bene dell' intelletto, come « si è detto, è il vero. Dunque o bisogna negare che il vero sia naturale alla « mente, distruggendo così perfin la possibilità dell'errore; o ammesso che le sia « naturale, è forza concedere che la mente possa e debba possedendolo riposar- « visi, cioè averne certezza.

« Sapientemente adunque quel sommo, *qui nil molitur inepte*, stabilisce che « la mente di ciascun uomo pel lume della propria ragione ha certezza dei primi « principii : *per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumi-* « *ne illo cognoscit, ut in primis principiis* (S. Tommaso *Contra Gentes* lib. « III, cap. 154). Ed altrove aggiunge esser proprio di siffatti principii che non « solo sieno veri, ma altresì che dalla mente sieno riconosciuti per tali: *proprium* « *est horum principiorum ut non solum vera sint, sed etiam ut vera esse vi-* « *deantur*. Per la qual cosa la mente nel percepirli, non può in guisa alcuna ne- « gare ad essi l'assenso, nè trovar ombra di dubbio : *invenitur aliquod verum* « *in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus;* « *unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiatur* (2 Dist. 25, « art. 2). » Civiltà Cattolica Seconda Serie, vol. II, art. *Della certezza filosofica* n. VIII.

ligendo bonum, inferiorem appetitum moderaretur atque ad sibi serviendum flecteret. Falsa est igitur generalis hominis ad malum propensio; ac multo magis falsa esse debet universalis inclinatio ad falsum; quae ex eo etiam repugnat, quod ne peculiaris quidem esse possit. Etsi enim bonum, respectu diversarum facultatum, bono queat aliquando reluctari; tamen verum numquam vero opponi potest. Non enim, ut bonum, *relativum* est, nempe in congruentia cum natura perficienda consistens; sed plane *absolutum* est, nimirum in convenientia vel discrepantia *praedicati* cum *subiecto* repositum.

Obiic. III. Ut certo constet evidentiam iudiciorum immediatorum rite esse comparatam, debet hoc profecto per normam aliquam diiudicari. Ergo eorum veritas obiectum est non intelligentiae, sed rationis. Insuper, eorum certitudo ab usu pendet debitae attentionis, et idonea dispositione mentis. Non igitur immediate patet, sed aliunde colligitur.

Resp. *Nego primum Ant.* vel, si magis lubet, *dist.* debet hoc diiudicari per normam aliquam ab ipsa evidentia illorum iudiciorum non distinctam, *conc.*; distinctam, *nego.* Quemadmodum lux solis, ut conspiciatur, alia luce non indiget, sed spectabilis est per se; sic evidentta iudiciorum, quae immediate patent menti, nihil a se diversum exquirit ad plenam gignendam certitudinem. Unde haec iudicia sibi ipsa sunt veritatis norma; nec unquam fieri potest ut mens, modo valeat, in eorum perspicientia hallucinetur. Quod vero requiratur diligens mentis attentio, idearumque penetrans intuitio, et mentis conformatio valens; haec non sunt nisi conditiones requisitae, non autem principia ex quibus iudiciorum immediatorum veritas ratiocinando derivetur. Quocirca sic alteram obiectionem distingues: Eorum certitudo pendet ab usu attentionis etc. tamquam a conditione, *conc.*; tamquam a demonstrationis principiis, *nego.*

Obii. IV. Multi erronea docent, tamen ea sibi immediate esse evidentia asseverant. Ergo mens, dum in iudiciis immediatis versatur, decipi potest.

Resp. Eiusmodi homines id asseverant ore dumtaxat, non vero interna animi persuasione, quae omne dubium excludat. Studio enim abrepti partium, dum sua tueri placita non possint aliter; ad iactatam confugiunt evidentiam; at fide non bona, sed simulate ac fallaciter. Nihil proinde ex ipsis ad intelligentiae vim debilitandam desumi potest.

Obiic. V. Conscientiae veracitas demonstrari non potest. Ergo nutat. Deinde, ut certi simus nos conscientiam habere huius vel

alterius affectionis, alia indigeremus conscientia; et pro hac iterum alia, atque ita progressus instrui posset sine fine. Ne igitur in absurdum eiusmodi delabamur, dicendum est potius non esse conscientiae fidendum.

Resp. Obiectio in falso hoc fundamento nititur, quod quidquid non demonstratur, id minime sit certum; quo quidem nihil absurdius dici potest. Ut enim ostendemus inferius, nisi quaedam essent veritates ita per se notae et certae, ut ratiocinatione firmari non egeant; ne demonstrando quidem certi quidpiam afferri unquam posset. Etenim demonstratio principia subaudit indubia, quae aliunde minime deducantur. Iam vero in horum numero haberi debet conscientiae testimonium, quo nobis nihil est intimius, nihil evidentius. Quare quod non demonstretur, id ex summa ipsius oritur perspicuitate, quae aliunde derivari non postulat. Nec inde quidquam eius firmitati detrahitur; quemadmodum non tenuatur, sed commendatur potius solis claritas, quod alia luce non collustretur. Sic igitur *distingues antecedens:* Conscientiae veracitas demonstrari non potest, quia non eget, utpote immediate patens, *conc.*; cum egeat, *nego*.

Ad alterum repones conscientiam tum sui tum aliarum facultatum actus testificari, nec proinde alieno egere subsidio. Cum enim vis quaedam sit reflectendi, et pro obiecto habeat quamlibet animi affectionem; in semet, quamdiu lubet, redire potest atque ipsum suum consciendi actum iterum iterumque pertingere. Ut igitur de conscientia certi simus, non nova opus est facultate, sed novo dumtaxat eiusdem facultatis actu.

Obiic. VI. Conscientia nec affectionum internarum causas, nec modum, quo excitantur, nec cuius naturae sint, nec sanguinis circulationem et alia eiusmodi manifestat. Ergo non est medium satis idoneum assequendae veritatis.

Respondemus, ea quae obiiciuntur extra conscientiae obiectum reperiri. Conscientia enim nonnisi existentiam subiecti cogitantis ac modificationum eius attingit. Horum vero naturam, causas, discrimen, genesim explicare rationis est; quae eiusmodi res ex indubiis edisserat principiis, notarum, unde obiectum constat, contemplatione aliisque factis innixa. Sanguinis autem circulatio non adverti dicitur a nonnullis, quia assuetudinem generat. Nam aequabilis semper est et continua, ac simili fere semper modo nos afficiens. Ut autem sensatio peculiaris obiecti, quod internum est, advertatur, hanc conditionem postulat: ut interrumpatur, aut varietur, ut sic discerni a ceteris possit. Secus notam discriminis nullam obiiciet. Hinc est ut si quando motus sanguinis celerius

peragatur et corpus diverso modo immutet; sensatio interna, quae inde emergit, per conscientiam seorsum attingatur; contrarium autem accidat, quando circulatio consueta ratione perficitur nec quidquam novi affert. Idem dicunt de reliquis. At nos eiusmodi responsionem non satis veritati congruam ducimus. Nam circulatio sanguinis, calor vitalis et similia, quae ad organorum dispositionem pertinent, obiectum sensationis non esse videntur; siquidem sensatio, ut exerceatur, organa rite disposita subaudit, et supra proprium actum vel principia eiusdem non reflectit. Motus autem corporis, qui nulla sensatione attinguntur, ne indirecte quidem a conscientia referri possunt. Verum haec, cum in Psychologia tractanda sint, hic perturbato ordine anticipari non debent.

Obiic. VII. Amentes et somniantes putant affectiones habere, quas non habent. Ergo fallax est conscientiae testimonium.

Resp. Difficultas haec statum quaestionis omnino migrat et elabitur. Nos enim de homine loquimur, prout, remotis impedimentis, in debita facultatum suarum dispositione reperiatur; illa eos inducit, qui praeter statum ad rite cognoscendum et iudicandum idoneum plane sint. Sed ut haec mittamus, difficultas vanescit ex eo, quod error ille in somniantibus et amentibus non conscientiae testimonio, sed imaginationis perturbationi adscribendus est. Conscientia enim, cum attingere nequeat nisi id quod reapse nobis insit, deceptioni quae obiicitur non intervenit. Illi tamen inde falluntur, quod ea, quae aestuante et exlege imaginatione concipiunt, tamquam reapse praesentia et realia existiment. Quod unde oriatur in Psychologia dicendum erit.

Obiic. VIII. Sensus referunt in corporibus inesse colorem, saporem, odorem ceterasque qualitates, quas *secundarias* vocant. At vero hae in illis minime insunt. Nam quidquid ad sensationem pertinet, in sentiente est dumtaxat. Ergo sensuum relatio fallax est.

Resp. Haec difficultas, quam nonnulli magnifaciunt, tota quanta est puerili nititur aequivocatione. Sensus enim non ipsam sensationem coloris etc. corporibus inesse testantur, sed sensationis obiectum, quod illam in nobis excitat. Hoc autem verissimum est. Quare merito Buffier in sua Logica Cartesium atque Malebranchium reprehendit quod se inepte iactarint, tamquam communis cuiusdam erroris detectores, statuerintque ceu rarum propriae philosophiae inventum: calorem, odorem et similia in sentiente esse tantum, et nullo modo in obiectis. At cum lucem afferre vellent, non aliud praestiterunt, nisi ut rei satis per se clarae caliginem quandam offunderent. Nam cum de calore, odore, ceteris-

que corporum qualitatibus loquimur, duo distinguenda sunt, quae habent quidem inter se aliquam analogiam et ordinem, sed tamen maxime differunt. Unum est ipsa caloris aut odoris sensatio; alterum proprietas aliqua obiecti, quae sensationem excitat. Primum in sentiente est, posterius vero in corporibus. Quis autem adeo delirus aut stipes fuit, ut unum cum altero confunderet, et in igne sensum caloris, qui est in nobis, inesse iudicaret? Apposite hoc loco Reid: « Rudis ait, ignis est calidus, nix frigida, « saccharum dulce; id nostri testantur sensus, et inficiari absur- « dum est. Philosophi dicunt; calor, frigus, dulcedo non sunt nisi « sensationes in nobis; eas in igne, in nive, in saccharo inesse « statuere absurdum est. Contradictio magis est apparens quam « realis; progignit illam abusus vocabuli ex parte philosophorum « et confusio idearum ex parte vulgi. Cum inquit philosophus nil « esse caloris in igne, quid ipse intelligit? Ignem sensatione ca- « loris destitui. Nae is vera loquitur, seque si explicet, vulgus « non dissentiet. Verum hic homo se perperam exprimit; reapse « enim in igne inest qualitas, quae calor nominatur; atque tum « philosophi tum vulgus multo saepius qualitatem, quam sensatio- « nem nomine illo significant. Eamdem igitur vocem aliter philo- « sophi proferunt, aliter vulgus interpretatur [1]. »

Articulus II.

De rationis discursu.

46. Ad ea, quae immediate non patent, discursu rationis assurgimus, modo cum iis quae immediate percepimus logico nexu copulentur, nimirum ita ut haec vera esse nequeant, nisi illa etiam vera sint. Sic conspecto mundo, de Dei existentia certiores efficimur; quatenus ratiocinando cognoscimus non posse mundum extare, nisi extet Artifex qui ipsum condiderit. Hinc ratiocinatio magno usui in scientia esse solet; non enim aliter, nisi eius adminiculo naturas rerum, principia, causas detegimus, cum nonnisi phaenomena et effectus nobis immediate manifestentur. Quo autem artificio iudicia disponi debent ut veritas una ex alia inferatur, quae regulae servandae sint, quot vitia cavenda, id omne in dialectica explicavimus. Hic aliqua tantum addimus, quae huius medii cognitionis clariorem notitiam efficiant.

[1] *Essais sur les facult. de l'homme; Essai* 2, ch. 17.

47. Mens praemissis assentiens nequit non assentiri conclusioni, quae ex illis iuxta logicae regulas derivetur. Cum enim conclusio in praemissis contineatur; si mens assensum cohiberet a conclusione, quam actu derivat a principiis certis et evidentibus, a vero evidenti refugeret. Hoc autem contra eius naturam est. Nec in tali operatione animus falli dici potest, nisi rationem non esse rationem, pugna conceptuum, inepte putemus. Et sane quomodo effici posset ut mens, servatis ratiocinandi regulis, in illatione deducenda decipiatur, si illatio propter assertas praemissas, in quibus convolvebatur, asserta iam est, nec aliud quidquam exprimit, nisi mentis id distincte pervidentis intuitum? Profecto error et deceptio non aliter fingi potest, nisi mentem in ipsis iudicandis praemissis errasse ponatur; quod quantum a veritate discedat superiore articulo dictum est. Ad rem S. Thomas: *Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia* 1. Ut autem ratiocinando conclusio rite inferatur, non modo Logicae regulas servari oportet; sed etiam praemissae, quibus illa nititur, certae et evidentes esse debent; sunt enim haec veluti causae in ipsam influentes.

« E veramente l'intelletto umano non è solo una virtù intuitiva, ma altresì una virtù deduttiva. Questa sua seconda funzione sorge necessariamente dalla prima, in quanto l'animo umano intuendo l' obbietto, ravvisa le relazioni e i rispetti che lo rivestono. Così egli si forma i principii, e dai principii muove a svolgere passo passo le illazioni che in quelli sono racchiuse. Germinate in lui le idee in virtù della spontanea sua attività e della presenza dell' obbietto riferitogli dai sensi, l' intuito dell' immediato rapporto che corre tra esse idee gli porge i primi principii della conoscenza. Ma i principii stessi son paragonabili tra di loro manifestando nuove relazioni; di che nuovi veri ci si appalesano nell' ordine astratto. Questi astratti pronunziati posson poscia applicarsi agli oggetti dell' esperienza e così rivelarci una lunga serie di verità nell' ordine concreto che prima essi nella loro universalità racchiudevano virtualmente. In tal modo l'animo umano fa passaggio da un giudizio ad un altro concatenato col primo e dipendente da quello. Ciò facendo egli dicesi ragionare. Nel quale atto ci ha come un riverberamento e una diffusione di luce che raggiata dai primi principii, folgoranti per loro stessi, si stende di grado in grado ad illustrare le infe-

1 *Quaestio de veritate* art. 1.

« renze fin dove esse si prolungano e s' intreccian tra loro, come « anelli d' una stessa catena innodati l' uno nell' altro. La mente « umana non può a meno di non averne evidenza e certezza, purchè segua col suo sguardo intuitivo il filo della loro connessio« ne; nè ad assicurarsi di averlo seguito ha d'uopo di altro se non « di riandarlo novellamente, sciogliendo le illazioni nelle premes« se onde furono derivate, il che si fa colla Logica.

« In tal guisa procede la scienza nell' uomo. Acconciamente il « Dottor S. Tommaso : *Il cammino che tiene la ragione per giu« gnere allo scoprimento d'un vero prima ignorato si è di muo« vere da principii generali noti per loro stessi facendone l' ap« plicazione a punti determinati, e proceder così a conclusioni « più particolari e da queste ad altre con loro connesse: Pro« cessus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in invenien« do est ut principia communia per se nota applicet ad determi« natas materias, et inde procedat in aliquas particulares con« clusiones et ex his in alias* (*De Magistro* art. 1) [1]. »

48 Age vero, ratiocinium eiusmodi, idest quod a certis evidentibusque procedit premissis, *apodicticum* seu *demonstrativum* dici solet. Sunt vero huius genera quatuor: I. Demonstratio *a priori*, cum effectus notitia ex notitia causae suppeditatur, ut si libertatem hominis ex eius rationalitate demonstres; II. Demonstratio *a posteriori*, cum contra causa probatur ex effectu, ut si extare Deum ostendis e rerum creatarum existentia; III. Demonstratio *directa*, ea nimirum, quae ex una subiecti notione ad aliam inferendam pergit; ut si ex animi spiritualitate eiusdem perpetuitatem elicias; IV. Demonstratio *apagogica* aut *indirecta,* quae rem ex absurdis alias consequuturis ostendit, ut si futuram vitam ex perturbatione ordinis, de qua secus divina providentia incusaretur, deducas. Harum praestantissima est demonstratio a priori; quandoquidem in ipsa mens plene conquiescit; in caeteris adhuc irrequieta persistit, non quidem quoad exclusionem dubii, sed quoad sciendi cupiditatem exinde obortam, quod rei nondum perfectam scientiam sibi comparaverit. Tunc enim, ut praeclare Aristoteles, vere scimus, cum rei causam dignoscimus. Haec appellabatur a veteribus demonstratio *propter quid;* quae autem a posteriori procedit, demonstratio *quia* dicebatur.

Alia etiam partitio magni momenti est, qua ratiocinium tribuitur in *purum*, *empiricum* et *mixtum*. Primum est, quod solis

1 CIVILTÀ CATTOLICA Seconda Serie, vol. II, art. *Della certezza filosofica* n. VIII.

praemissis rationibus constat, velut si dicas: *ex aequalibus summis, aequalibus demptis partibus, quae supersunt sunt aequalia; atqui in omni triangulo summa angulorum aequat duos angulos rectos; ergo si duobus triangulis aequalis angulus demitur, summae angulorum, qui supersunt, erunt aequales.* Alterum est quod solis experimentalibus iudiciis coalescit; ut ex. gr. *ignis stipulae admotus illam comburit; atqui huic stipulae ignis admovetur; eam igitur comburi oportet.* Tertium dicitur, quod altera rationali, altera experimentali praemissa constat; cuiusmodi esset haec ratiocinatio: *nequit existere ens contingens nisi existat ens necessarium; atqui entia contingentia existunt; ergo existere oportet ens necessarium.*

Inter has ratiocinandi species hoc interest discrimen, quod prima nonnisi relationes quasdam inter ipsas ideas detegit, sed per se ad realem rerum existentiam inferendam minime valet; contrarium vero dicendum est de reliquis. Nam ratiocinatio empirica tota quanta est in realitate ipsa iudicanda et conferenda versatur. Ratiocinatio autem mixta veritatem quamdam puram et rationalem veritati alteri experimentali realem existentiam includenti applicat. Quare ostendit eas ipsas in rebus existere relationes, quae inter ideas intercedunt. Veritates enim purae et theoreticae sunt, ut ita dicam, conditionate practicae, quatenus id quod absolute de ideis asserunt, asserunt etiam de rebus, modo conditio, quam includunt, realis reddatur. Sic cum dicis: *ens contingens extare nequit sine ente necessario*, eiusmodi propositio idem affirmat atque haec conditionalis: *si existit ens contingens, exstare debet ens necessarium.* Quare cum postea vi minoris propositionis empiricae existentiam entis contingentis asseras; consequens est ut in illatione realem entis necessarii deducas existentiam. Ex quo plane intelligitur quantae utilitatis sit haec ratiocinandi species; per ipsam enim ex iis, quae experientiae subiecta sunt, ea, quae per experientiam non attinguntur, facile et necessario deducimus.

Denique recenseri potest ratiocinatio *ad hominem*, qua nimirum ex ipsius adversariorum principiis aliquid contra ipsos ostendimus; et ratiocinatio *hypothetica*, idest qua hypothesis assumitur quaedam, ex ipsaque phaenomena explicantur. At haec non est veri nominis demonstratio, et vix probabilitatem exhibet. Tamen utilis est quandoque ad aliquam explicationem effectuum, qui apparent, afferendam quotiescumque vera causa detegi nequit.

49. Demonstratione acquiritur *scientia*, quae idcirco describi solet: *cognitio certa et evidens per demonstrationem comparata;* quamquam interdum hoc nomine intelligatur habitus ad illam in-

clinans, et latiore etiam sensu cognitio quaevis certa et evidens, sive ratiocinatione, sive sola experientia, aut intuitione idearum acquisita. Porro scientia dividi praesertim solet in *theoreticam* et *practicam;* illa est quae in rei contemplatione simpliciter sistit; haec vero quae ipsam rei notitiam ad operationem dirigit.

Solvuntur difficultates.

50. Obiicitur I. Si ratiocinatio verax esset, nullus error in scientiis comperiretur, nulla dissentientium philosophorum discrepantia.

Respon. *Dist.* nisi ex pertinacia, praeiudiciis, partium studio, ceterisque errandi capitibus adstruerentur tamquam principia, ea quae reapse principia non sunt, immo nec ipsis eorum auctoribus videntur eiusmodi; tum etiam nisi pro ratiociniis paralogismi et sophismata haberentur, *concedo;* secus, *nego.* Errores huiusmodi et dissentiones non inde oriuntur, quod mens in rite ratiocinando fallatur; sed unice ex eo, quod statuantur instar principiorum effata, quae vix hypotheses dici possunt, immo etiam saepe exaestuantis ingenii deliramenta. Vel etiam inde proficiscuntur, quod, etsi vera iaciantur principia; tamen de recta ratiocinandi via mens deflectat. Quae duo vitia si semper vitarentur, nullus hercle in scientiis error, aut dissidium dominaretur. Verum haec beatorum felicitas, non praesens hominum conditio est. Attamen in hoc voluntas hominis non natura accusari debet; natura enim suppeditavit media detegendi errorem; quod facile fiet si illationes resolvantur in principia a quibus deducuntur, principia autem non habeantur nisi ea quae evidenter et immediate notescunt.

Obiic. II. In ratiocinando memoria utimur; haec autem fallax est. Ergo saltem hoc nomine est error in ratiocinatione pertimescendus.

Resp. *Dist. Maior.* in ratiocinando memoria utimur semper, *nego;* aliquando, *subd.* ita ut in potestate rationis sit, ea, quae illa refert, ad trutinam revocare pro lubito, *concedo;* secus *nego.* Item *Dist. min.* memoria fallax est, quatenus labi potest et ea, quae alias arripuit, non satis reminisci, idque ipsa testante conscientia, *concedo;* quatenus, sufficienti attentione adhibita, potest evidenter referre falsum, *nego.* Obiectio non una ex parte vacillat. In primis, verum non est in omnibus ratiociniis usum esse memoriae. Cum enim illationes ex principiis primis et per se evidentibus proxime deducuntur, tunc mens eodem tempore praemissas et conclusionem inde manantem contuetur, nec opus est

ut alia memorando revocet. Deinde etiamsi in ratiociniis longioribus, quibus remota admodum ab iudiciis immediatis illatio deducitur, adiuvari mens memoria debeat; tamen ratiocinationes ante institutas, et memoriae commendatas, iterum, si velit, ad examen traducere potis est. Denique iactata memoriae fallibilitas plus aequo exaggeratur. Haec enim fallibilitas in hoc unice sita est, quod multa olim leviter cognita obliterentur, non pauca etiam dubitando meminerimus, atque id ipsum conscientiae evidenti testimonio manifestatur. Nunquam vero in hoc consistit, quod, nullo intercedente impedimento, referat tamquam certam rem dubiam, aut alias non perceptam. Quod si quando hoc nonnullis accidit, id non ex natura illius facultatis, sed ex imprudentia temere iudicantis atque ex debitae considerationis carentia contingere dicendum est. Memoria enim et ipsa cognoscendi facultas est, ad ideas praeteritas revocandas data. Nulla autem facultas circa proprium obiectum, si rite adhibeatur, falli potest.

Obiic. III. Si vis ratiocinii perpenditur, videbitur profecto ipsum illuc revocari, ut particulare ex universali deducat: quippe cum omnes ratiocinandi modi ad syllogismum aliquem reducantur. Atqui haec progrediendi ratio naturae hominis refragatur, cuius est ex particularibus ad universalia devenire. Ergo etc.

Resp. *Conc. Maior*. Ad *Min. Dist.* cuius est ex particularibus ad universalia devenire in obiectis apprehendendis, *conc.*; in inferendis iudiciis, *nego*. Adversarius duo inter se admodum diversa confundit: ordinem rerum percipiendarum, quae cognitioni praebent initium, et ordinem iudiciorum deducendorum. Illum talem esse largimur, ut a particularibus ad universalia gradiamur. Omnis enim cognitio humana a sensu incipit; sensus autem circa particularia versatur, a quibus mens suas ideas universales ope abstractionis efformat. Verum hoc quia longam explicationem exigeret et ideologiae materia est, in proprium locum differimus; hic tantum aliquid innuisse sit satis. At cum contra non de cognitionibus generatim acquirendis, sed de deducendis veritatibus agitur, animus noster inversum pergit iter. Ab universalioribus nimirum iudiciis, quibus implicitum saltem praebeamus assensum, ad minus universalia descendimus; idque ex ipsa ratiocinii natura repeti debet, ut ex iis, quae in tertio dialecticae capite dicta sunt, satis superque colligitur. Nec huic rei obest quidquam, quod aliquando in demonstrationibus analytica methodo confectis (quales potissimum sunt eae, quae ex. gr. in algebra aliquando fieri solent) aliter factitari videatur. Nam si accurate demonstrationes illae perpendantur, et ad formam dialecticam revocentur, patebit profecto

eas semper ab aliqua generaliori praemissa suam deductionem elicere.

ARTICULUS III.

De auctoritate.

51. Plura, quae captum nostrum superant, vel locorum dissociatio aut temporum lapsus nobis absentia facit, scire aliunde non possumus, nisi ex aliorum, qui ea noverint, testimonio. Quare insita nobis a natura est propensio quaedam ad fidem ceteris hominibus habendam, ita ut de rebus, quae a scientibus gravibusque viris enarrentur, fidentia quaedam ac firma animi confisio in nobis emergat. De hac tertia acquirendae cognitionis via in praesens dicemus breviter, ipsamque in certis rerum adiunctis ad plenam certitudinem nos adducere statuemus. Sed ante claritatis gratia pauca, quae huc faciunt, explicanda sunt.

Testis is dicitur, qui aliquid tamquam a se cognitum alteri quocumque signo manifestat; et, cum de factis agitur, esse potest vel *oculatus*, si rem propriis oculis usurpavit; vel *auritus*, si ex aliorum excepit narratione. Actio vero, qua rem testatur, *testificatio* vel *testimonium* dicitur. Vis denique, quam testimonium habet, seu ipsum testimonium prout vi praeditum est nos movendi ad assensum rei assertae, *auctoritas* audit; quae divina esse potest vel humana, prout Deus vel homo est qui testatur.

Cum testimonium nequeat ad assensum impellere, nisi testis scientiam certam habeat rei, quam enarrat, et verax in dicendo sit; ex scientia et veracitate testis auctoritas, quam eius testimonium habet, constituitur. Iam vero adhaesio, quam rei assertae adhibemus propter auctoritatem testantis, *fides* dicitur; quae definiri posset: assensus, quo tenemus vera esse, quae dicuntur, propter dicentis auctoritatem. Hic assensus esse potest vel tantum probabilis, vel etiam certus, prout dubium omne excludit vel aliquod relinquit. Sed certitudo eiusmodi non est nisi moralis; quippe cum non in absoluta rei necessitate, sed in legibus, quibus mores testantium diriguntur, innitatur [1].

[1] Hinc est ut si testis sit eiusmodi, ut eius scientia et veriloquium non lege aliqua quae operationem gubernet, sed omnimoda oppositi repugnantia fundetur; tunc eius testimonium indirecte saltem certitudinem parit metaphysicam. Id evenit de divino testimonio; nam quod Deus omnia sciat, et mentiri nequeat, ita certum est ut oppositum omnino repugnet.

Qua in re animadverte certitudinem moralem quandoque strictiore, quandoque latiore significatione usurpari. Cum pressius sumitur, tunc reapse talem firmitatem sonat, quae nullum dubitandi relinquit arbitrium. At cum laxiore sensu accipitur, tunc nonnisi gravem probabilitatem significat, ac talem quae ad rectam prudentemque operationem loco certitudinis haberi possit. Insuper auctoritas humana versari potest vel circa *dogmata* vel circa *facta*, prout vel veritatem ad scientiam pertinentem, vel eventum testatur aliquem.

52. His antea notatis, ad propositum veniamus. Principio itaque dicimus in re scientifica testimonium sapientum, et in arte peritorum pro rudibus normam esse, cui omnino acquiescendum sit; pro doctis vero et eruditis, etsi grave habeat pondus, tamen rationi concedere. Utraque pars assertionis prudenti cuilibet oppido liquet.

Nam, ad primam quod attinet, cum rudes veritatem, de qua sermo est, per se detegere aut demonstrare nequeant; nisi illius notitia destitui malint, omnino oportet ut in auctoritate fide dignorum conquiescant, de quorum scientia et veriloquio dubitare prudenter non possint. Hinc ortum est illud iam tritum sermone proverbium: *peritis in arte credendum est.*

Altera vero pars non minus apparet; quandoquidem docti homines in disciplinis, quibus dant operam, non fidem quaerunt sed scientiam; quae non auctoritate nititur, sed rationum momentis. Contra utpote in ea rerum speculatione versati, idonei sunt prorsus ad argumenta perpendenda, quae pro veritate illa militant. Haec igitur prudenter exquirere possunt et debent, nec pecudum ritu duci, aut sine causa pronuntiatis aliorum fidere. Apposite Augustinus: « Ad discendum dupliciter ducimur: auctoritate, ac ra« tione; tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est e« nim quod in agendo anteponitur; aliud quod in appetendo aesti« matur. Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multi« titudini videatur esse salubrior; ratio vero aptior eruditis [1]. »

53. Secundo assero, in *re facti* auctoritatem generatim inspectam, etsi plena non sit, haberi oportere ut normam approbatione dignam, quamque in iudicando (ubi ratio interna haberi nequit) et in operando sequamur.

Demonstratur: Illud tale censendum est, quod plerumque non fallit et natura sua necessarium est ut hominum vita coniunctioque servetur. Atqui eiusmodi est auctoritas. Nam quod testimo-

[1] *De ordine* lib. 2, c. 3.

nium fidem merentium, etsi ad plenam auctoritatem non assurgat, plerumque non fallat, experientia in primis persuadetur. Conscientia enim cuique patefacit, nos inclinatione naturae ad veritatem testandam adduci; sensus autem admonent res quamplurimas, cum nobis deinceps praesentes factae sunt, narrationi respondisse adamussim quam antea ab aliis hominibus susceperamus. Ergo experientia tum interna tum externa nos docet testes saepenumero referre veritatem.

Cui experientiae accedit ratio, quae auctoritati fidem generatim deberi ex ipsis legibus, quibus sponte mores hominum temperantur, ostendit. Hae autem in duabus sunt positae. Prima est: *hominem natura sua verum scrutari et amplecti*; nihil enim animis nostris tam innatum est atque insitum, quam veri cupiditas. Ad rem Tullius: « Omnes trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus: labi autem, errare, « nescire, decipi, et malum et turpe ducimus [1]. » Quare quo prudentior diligentiorque est testis, hoc remotior erroris ac deceptionis fit metus. Altera lex est: *hominem nonnisi boni cuiuspiam amore ad appetendum et operandum impelli*. Hinc existit, ut mendacium (quod non per se bonum et appetendum, sed turpe potius et indecorum est) nequeat allicere hominem, nisi specie aliqua utilitatis; quae ubi deerit, omnis mentiendi removetur suspicio. Ut enim fert proverbium: *nemo gratis est malus*. Praesertim vero fraus nulla erit pertimescenda, cum de frugi et constanti viro sermo est, qui non turpi utilitate, sed honestatis legibus moveri solet. Similiter ex hac morali lege consequitur, ut si quando mendacium damno potius mentienti futurum sit, aut eiusmodi est ut facile detegi plectique possit, nunquam hominem, qui haec cogitat, ad mentiendum adducat. His itaque praeiactis, cum nos, etiam in auctoritate non plena, coniicere evidentur possimus, utrum testis ea prudentia instructus sit, quae periculum errandi admodum probabili ratione removeat, eaque probitate ornetur vel saltem in iis versetur circumstantiis, quae mentiendi seiungant causam; auctoritati fidem habeamus oportet, nisi intoleranda mentis pertinacia peccare volumus.

Quod vero fides auctoritati praestanda necessaria sit ad vitae usuram, nil manifestius. Nisi enim testantibus fideremus, nec vias incedere, nec amicorum consortio uti, nec parentibus honorem impendere, immo vero nec sermonem cum aliis conferre possemus; atque ideo omnis civilis cultus, omne foedus, omnis vitae

[1] *De Officiis* lib. 1, c. 6.

consuetudo adimeretur. Quamobrem sapienter Augustinus asseruit: *totam hominum vitam naturaliter in fide fundari* [1]; et subinde: *etsi auctoritate decipi miserum sit, longe tamen esse miserius ab eadem non commoveri* [2].

54. At (idque tertio assertum sit) quaedam contingunt rerum adiuncta, in quibus auctoritas plena omnique maior evadit exceptione, ac proinde veram certitudinem omne prudens excludentem dubium suppeditat. Hoc ex legibus moralibus, quas proxime commemoravimus, aperte fluit. Nam ex *prima lege*, ut dixi, homo natura sua ad verum cognoscendum impellitur, a quo non deficit nisi *per accidens*. Si igitur aliquando constet nullum interfuisse impedimentum, quod errandi occasionem praeberet; certa erit testium scientia. At vero id constare reapse potest aliquando. Cum enim de facto agitur simplici, perspicuo, cognituque facillimo, quod multorum attentionem excitet, atque a plerisque narretur prudentibus et diligentibus, eo tempore potissimum, quo alii, quorum intererat, refellere eos potuissent; error profecto timeri nequit. Sensus siquidem non sunt fallaces; ac si quando decipiuntur, id ex aliquo impedimento contingit, quod aliquando accidit in uno vel altero, sed non in pluribus, et saepe difficile non est discernere utrum adfuerit revera vel secus. Semoto autem impedimento, non superest nisi natura, quae certe ad errorem non inclinat. Constare igitur potest de certa testium scientia. At non minus constare poterit de veriloquio. Nam per *secundam legem* homo nonnisi boni alicuius amore ad operandum adducitur. Ergo ut testes in mentiendo conveniant, hoc eos aliqua utilitatis spe illectos facere oporteret. Atqui id quandoque non contigisse certum est. Etenim si forte testes, aetate, studiis, moribus, aliisve conditionibus differunt; certe tunc nequeunt eadem impelli cupiditate ad mendacium. In tanta enim adiunctorum varietate nequit eadem utilitas oriri ex fraude una, quae nonnullis quidem prodesse potest, omnibus vero non potest.

Huc adde, quod si testes rem confirment apud eos, quorum intersit mendacium detegere, quique facile hoc possint, sumptis etiam de mentiente poenis; impossibile iterum mendacium videatur. Homo enim non mentitur, nisi ut audientibus illudat ac falsum pro vero tradat; quod in talibus adiunctis se consequi non posse cognoscit. Maxime vero pondus testimonii augetur, si illi qui mendacium detegere debent et possunt impune, non contradicant.

1 *De utilit. credendi* c. 12.
2 *Ibid.* c. 16.

Denique si facti enarratio sit eiusmodi, quae non commoda et honores testi afferat, sed nocumenta potius, iacturam bonorum, infamiam, tormenta, mortem etiam; tum longe certius erit illum ad factum enarrandum nulla cupiditate moveri potuisse. Animadverti igitur evidenter potest, nullam quandoque testibus adesse causam mentiendi. Ergo nisi effectum sine causa progigni posse putemus, mendacium tunc excludi penitus fatendum est. Ut igitur de scientia, sic constare etiam aliquando potest de testium veriloquio. Atqui ex testium scientia et veriloquio auctoritatis vis coalescit. Ergo haec quandoque esse potest eiusmodi, ut ad plenam faciendam fidem, gignendamque veri nominis certitudinem valeat.

55. Verumtamen ut hac dote polleat auctoritas, conditiones quaedam necessariae sunt, quemadmodum ex ipsa demonstratione, quam fecimus, patet; quae tamen non omnes ubique et semper, sed aliquae pro rei opportunitate et usu, iudicio prudentum, exquiruntur. Has brevitatis gratia ad tres reduco. I. *Factum sit eiusmodi ut testibus innotescere rite potuerit.* Id fiet primo si *possibile* fuerit non solum in se, quatenus repugnantia non laboraverit, sed etiam quoad adiuncta quae ipsum necessario comitantur; deinde si fuerit *illustre*, nimirum non modo sensibus obnoxium, verum etiam tale, quod attentionem et diligentiam contuentium excitarit. II. *Testes communiter sint plures.* Nam illa cupiditatum pugna, ex qua conspiratio in mendacium evidenter excluditur, haberi non potest, nisi in diversis hominibus, qui sicut individuas differentias sibi vindicant, peculiarem habitum, incessum, lineamenta, vocem; ita proprias pro singulorum conditione appetitiones habent. Dixi *communiter;* quia accidere aliquando potest, ut unus testis plenam faciat fidem, si singularem iustitiam prudentiae coniungat praecellenti; aut rem coram iis enarraverit qui eventui interfuere, et quorum maxime intererat mendacium coarguere. Tunc enim testis specie tenus est unus, sed re vera est multiplex; tot nimirum coalescens, quot factum habuerunt perspectum nec obstitere narranti. III. *Evidenter appareat testes non potuisse ad mentiendum adduci.* Id patebit si conditiones et mores singulorum perpendantur, nec partium studio testes laborent, et praesertim si enarratio est talis ut ipsis obfutura sit potius vel certe nil profutura.

56. Quae pro auctoritate in factis sensilibus generatim ostendimus, applicari etiam debent separatim traditioni orali et historiae. Est autem *oralis traditio* testium continuata successio, rem non scriptis sed ore transmittentium. Haec si characteres habeat ad auctoritatem plenam necessarios, indubiam pariet fidem propter argumentum idem, quod supra dixi; quia tunc causa illius testi-

monii nec error nec conspiratio in mendacium, sed facti dumtaxat veritas esse potest. Tamen ut robur habeat, requiritur primum ne sit *interrupta*, nimirum sit talis ut saltem in se ab ultima linea ascendere possit ad ipsum initium in testibus facto coaevis et oculatis situm. Deinde necesse est ut sit *ampla*, plures nimirum testes amplectens. Quod si monumenta etiam publica, statuae nimirum, numismata, templa, atque alia id genus, aut institutae caeremoniae in facti memoriam accedant; mirum in modum vis traditionis augescit. Denique sit *uniformis*, nimirum eiusmodi, ut testimonia, unde coalescit, consentiant inter se, saltem quoad facti substantiam et adiuncta praecipua, quibus afficitur, licet differant in adiunctis secundariis quae ad facti substantiam minime pertinent.

57. Idem fere dicendum erit de historia, seu *enarratione factorum scriptis commendata;* cui ad faciendam fidem tria plane requiruntur: *authenticitas*, *veritas*, *integritas*. Porro authenticam esse historiam constabit primum, si temporum, quibus tribuitur, institutis, moribus, opinionibus sit conformis; deinde si scriptoris, cui adscribitur, indoli, doctrinae, stylo, (aliunde cognitis) plane respondeat; postremo, si non alteri, a coaevis potissimum fide dignis scriptoribus, opus adiudicetur. Veritas autem historiae constabit, si scriptor idonea scientia ad factum internoscendum et iudicandum fuerit instructus, et probitate ornetur in historico requisita. Quae quidem in hoc cernitur, ut non potuerit vel certe non voluerit peculiari aliqua ratione mentiri. Ad hoc vero diiudicandum, ea quae generatim de testibus diximus, facile accommodari poterunt. Denique constabit integritas, codicibus potissimum inter se comparandis, consulendisque iis, qui sint maximae auctoritatis, ac de quorum depravatione vel mutilatione nulla prudens suspicio innasci animo possit. His ornata dotibus historia indubiam gignet certitudinem. Quae ut vigeat etsi omnino requiritur, ut scriptor ab aliis historicis fidem merentibus (qui aut eventui interfuerint aut rem a constanti amplaque traditione excipere potuerint) non impugnetur; tamen argumento, ut aiunt, negativo, quod a silentio aliorum, etiamsi facto coaevi fuerint, repetatur, minime laeditur. Ut enim argumentum huiusmodi historiae fidem frangat vel debilitet, ostendi oporteret non modo historicos, qui factum reticuerunt, illius notitiam habere debuisse; verum etiam eiusdem enarrationem scopo, quem sibi praefixerant, iudicasse necessariam, nec ullam vidisse causam, qua ad reticendum impellerentur. Horum enim si quid desit, posteriores historici (modo conditionibus, quae errorem et mendacium excludant,

instruantur), fidem certam faciunt; quippe qui, prioribus nil enarrantibus, rem tamen potuere ab orali traditione suscipere.

Solvuntur difficultates.

58. At enim obiic. I. Nullum etsi plurium testimonium suppeditare potest veri nominis certitudinem. Etenim quilibet homo natura sua fallibilis est. Ergo etiam plurium collectio; quod enim convenit partibus, convenit etiam toti. Atqui testimonium collectionis fallibilis certitudinem nullam praestat.

Resp. *Neg.* I. *Ant.* Ad *pr. Tr. Ant. Dist. Cons.* ergo etiam collectio plurium fallibilis est fallibilitate, de qua constat ad actum non esse adductam, quando auctoritas plena est, *conc.;* de qua id non constat, *nego.* Ad *alteram probationem, dist.* quod convenit partibus, convenit etiam toti, cum sermo est de perfectione aliqua, *transeat;* cum de defectu, *subd.* quod convenit partibus simul sumptis, convenit etiam toti, *conc.*, quod convenit partibus seorsum acceptis, iterum *dist.* si collectio nihil confert ad defectum impediendum, *conc.*, si confert, *nego.* Ad *min.* etiam *dist.* testimonium collectionis fallibilis non dat certitudinem, si sit fallibilitatis eiusmodi, quae pro rei adiunctis ad actum reduci possit, *conc.* secus *nego.* Responsum ex iis, quae explanata sunt in thesi, oppido liquet. Nam fallibilitas dicit potentiam non actum; in auctoritate autem plena talia concurrunt adiuncta, quae liquido ostendunt potentiam illam in casu ad actum non devenisse.

Instabis: Atqui collectio in casu nihil confert ad impediendum defectum. Et sane: quod naturale est, nulla re eximi potest. Atqui fallibilitas homini est naturalis. Ergo per collectionem eximi nequit.

Resp. In primis posset argumentum in adversarios ipsos retorqueri. Eo enim (si valeret) totius humanae cognitionis certitudo labefactaretur; quod certe adversarii, nisi sceptici omnino sint, minime volent. Et re quidem vera, si quia homo natura sua fallibilis est, numquam deceptionis periculum abesse potest; id non in sola auctoritate locum habet, sed etiam in usu omnium mediorum, quibus ad cognoscendum instructi sumus. Verum ut directe respondeamus, largimur ultro in *maiori* propositione id, quod naturale est, removeri nequaquam posse; at *minorem* sic distinguimus: fallibilitas abstracta et remota, quae ratione circumstantiarum impediri potest quominus in actum prodeat, naturalis est homini, *conc.*; fallibilitas, quae actu fallat, quaeque nunquam ne in actum exeat impeditur, *nego.* Capacitas deficiendi homini

naturalis in hoc consistit, ut, nisi certa caveantur impedimenta, deficere homo possit. Proinde conditionem habet, quae tolli potest, et in plena auctoritate reapse tollitur. In ea enim actualis causa defectus alia esse non posset, nisi aut testantium illusio aut mentiendi voluntas; quae duo in auctoritate plena penitus removentur.

Obiic. II. In testium multitudine non invenitur, nisi individuorum collectio. Ergo ad fidem faciendam non adest nisi auctoritas cuiusque individui collectim sumpta. Sed auctoritas singulorum individuorum non praebet nisi probabilitatem. Ergo in multitudine non invenitur nisi summa probabilitatum, ex qua profecto certitudo emergere nulla potest.

Resp. *Nego*. I. *Ant.* vel si lubet. *Dist.* In testium multitudine non invenitur nisi individuorum collectio, iis comitata adiunctis quae deceptionem et conspirationem in mendacium, seu deficiendi causas, vetant, *concedo;* his adiunctis destituta, *nego*. Similiter *dist. Consequens* ergo ibi non adest nisi auctoritas cuiusque individui, ab actuali defectu libera, *concedo;* eo implexa, *nego*. Ad subsumptam propositionem iterum *dist.* auctoritas cuiusque individui non praebet nisi probabilitatem, cum certo constat eam ab errore et mendacio immunem esse, *nego*; cum id non constat, *concedo*.

In tantum auctoritas singulorum seorsum accepta communiter probabilitate dumtaxat fruitur, in quantum plerumque constare non potest ab uno homine errorem et mentiendi voluntatem abfuisse. At hoc optime constat cum plura individua diversorum studiorum, qualia superius descripsimus, simul in re narranda conveniunt, propter rationes in thesi expositas. Quocirca eorum testimonium non est summa probabilitatum; quae tunc esset, si individuà collectim sumpta retinerent errandi et mentiendi periculum quod separatim habebant. Verum id per collectionem, idoneis instructam notis, removeri satis dilucide constabilitum est.

Obiic. III. Auctoritatis robur generationum successu, volventibus annis, sensim imminuitur. Ergo saltem ad antiquissima gesta testanda aut nullam aut fere nullam vim habet auctoritas.

Resp. *Nego Ant.* Nam mutatione temporum vis auctoritatis non mutatur. Quapropter, modo non interrumpatur fidelis transmissio facti, seriesque testium fide dignorum; non minus pondus habet remotissima rei enarratio, quam habuerat proxima. Idem enim motivum assentiendi iugiter perseverat. Sic non minori certitudine apud nos constat transacta imperii romani existentia, quam apud atavos, qui nos, quoad longissime fingi potest, praecesserunt,

Immo etiam, si vera loqui fas est, quae diuturnitate temporis inveteravit traditio, potius maiori robore firmatur. Commenta enim delet dies; veritas unice temporis edacitatem superat. Accedit igitur aetatum lapsu hoc etiam argumentum in favorem rei enarratae; eiusque firmitas inde insuper fit validior, quod tot viri prudentes atque critici, qui saeculis vertentibus deesse nequeunt, narrationis non evicerint falsitatem; quod, nisi illi subesset veritas, contingere non potuisset.

CAPUT TERTIUM

DE METHODO.

Homo initio suae existentiae scientia prorsus orbatur; ad quam pedetentim sibi comparandam observatione, industria, labore, tentamine, discursu eget. Opus est igitur ut operationes eliciat, easque ordine donet, quemadmodum finis, seu scientiae quam inquirit, adeptio postulat. Hinc methodi notio enascitur. Nam ordinata illa operationum series, seu ordo ipse illis operationibus adhibitus intuitu finis seu scientiae adipiscendae, *methodus* nominatur. De hac in praesenti capite tribus articulis eloquemur.

ARTICULUS I.

De analysi et synthesi.

59. Methodi generatim duae sunt species: altera qua ab universalibus ad particularia procedimus, et ab elementis ad compositum; altera qua contra a singularibus ad generales veritates, et a composito ad eius partes considerandas regredimur. Harum viarum alterutram homo, dum in rerum notitiam pergit, ineat necesse est. Porro in prima componit; in altera resolvit. Quare, a graeco fonte detortis vocibus, processus hic dictus est *analysis*, ille *synthesis*. Resolvit analysis, eo quod principia universalia et elementa, ad quae devenit, iis conditionibus liberat, quibus antea coarctabantur. Contra, componit synthesis, propterea quia, dum ad particularia descendit, notiones generales novis conceptibus vestit et determinat, elementaque simul iungit, ut compositum inde confletur.

60. Hinc elucet, quae mentis operationes constent analysi, et quaenam synthesi. Nam abstractio, exempli causa, qua vel idea

generalis e particularibus velut educitur, vel proprietas remoto subiecto consideratur; inductio, qua enumeratis singularibus veritas universalis colligitur; mutationes algebraicae, quibus quandoque formulae minus late patentes in generaliores vertuntur; ad analysim pertinent. Contra cum effectus ex causis demonstrantur; cum axiomata singularibus obiectis applicantur; cum denique ratiocinatio instituitur (in qua, ut suo loco dictum est, semper peculiare ex universali deducitur); haud dubium est quin synthesis aliqua adhibeatur.

61. Quapropter nulla est scientia, quae analyticis aut syntheticis mentis operationibus utatur unice; sed necessario utrasque coniungit. Ac sane si scientia non abstractiones sed res sectatur, debet profecto a factis ipsis experientiae proficisci et indagatione sagaci eorum rimari conditiones, tum saepe a complexis ad simpliciora procedere pedetentim, ut rerum elementa et leges detegat quibus individua reguntur. Praeterea sive res, sive abstractas inde ideas contemplemur, progredi certe nequimus, quin obiectum in suas partes tribuamus, et inductione quandoque utamur. Id vero omne ad analysim pertinet. Contra, quomodo scientia veri nominis haberi potest, nisi notiones, quas complectitur, ordinentur atque ad caput unum, ex quo reliqua dimanent, revocentur; seu quod idem est, nisi unitatem in multitudine convolvi, et lex generalis individuis applicari monstretur? Quo pacto solidum idearum systema conflabitur, nisi internus notionum nexus et compositi ex simplicibus derivatio ostendatur? Enimvero qui aliter faceret, is tantum disiecta facta colligeret, vel saltem specie tenus connexa, ac turbam sine ordine proferret in medium. Ad summam, historiam non scientiam suppeditaret. Praeterea qua ratione mens hominis in vero exquirendo procederet, nisi universalia principia, et ideas quibus regitur, identidem obiectis adiungeret, et ratiocinatione uteretur, qua, ut vidimus, inductio ipsa fundatur? Haec autem, ut quisque perspicit, ad synthesim pertinent.

Quae cum ita sint, nomine processus analytici vel synthetici in scientiis non is intelligi debet, qui nunquam componit, aut nunquam dividit (hoc enim, ut diximus, effici nequit); sed ille ea voce usurpatur, qui aut speculationem ab iis, quae minus simplicia sunt, auspicatus, gradatim ad universaliora ac simpliciora devenit, in iisdemque sistit cogitatu (ut persaepe in algebra et sublimiori calculo cernere est); aut vicissim contemplari incipit simplicia, in quae forte compositum partitus est, ut sic pedetentim rei complexae distinctam acquirat notitiam, atque hanc revera pro fine sibi praestituit; cuiusmodi exemplum illustre Euclidis geometria exhibet.

62. Solet etiam analysis *inventionis* dici, synthesis vero *doctrinae* methodus. Quod non ita intelligendum est, quasi analysis nunquam in docendo adhibeatur; synthesis vero nunquam ad inveniendum valeat. Experientia enim contrarium aperte ostendit. Sed intelligendum est ita, quatenus in investigando plerumque analysi, in docendo potissimum utamur synthesi.

Nam cum in rerum universitate consideranda nobis per se non pateant nisi individua et composita; qui primum detegere in his novam veritatem studet, communesque naturae leges causasque rimari; is a concretorum consideratione examen inchoat et quaquaversus rem contemplando diligenter considerat num consimilis aliqua in omnibus ratio aut latens elementum appareat. At contra qui veritatem adeptus, eam cum aliis communicare studet atque aliorum institutioni dat operam; is longiorem illam, qua ipse vagatus est, viam saepenumero omittens, continuo obiectum, de quo agitur, ponens ob oculos illudque, si opus est, evidenti divisione partitus, a partium seu elementorum dilucida explanatione orditur, atque paulatim ad distinctam compositi cognitionem auditores adducit. Ceterum quod in omni inventione adhibenda sit aliqua synthesis, nemini dubium esse potest. Nam inventio non fit nisi ratiocinando; ratiocinium autem ad synthesim revocatur, siquidem applicatione constat veritatum generalium.

63. Ex his facile deduci potest quaenam methodus sit in tradendis scientiis praeligenda. Qua in re duo distinguenda sunt maxime: nimirum singulae quaestiones, quae ad integram aliquam disciplinam pertinent, et earumdem ordinatio et structura, qua in unum quasi corpus conflantur. Etenim si de hac quaeritur haud dubium est quin synthesis sit adhibenda. Nisi enim in quaestionibus disponendis, quae ad disciplinam pertinent, simpliciora et generaliora prius pertractentur, atque ex illis gradatim ad composita et particularia fiat gradus; nec ordo nec distinctio et nitor idearum in addiscente gignitur, sed potius confusio quaedam et incondita notionum farrago, quae nescio utrum deinceps corrigi possit.

Contra cum de singulis quaestionibus agitur, saepe aliter iudicandum est. Earum enim aliquae synthesim, aliquae analysim potius exquirunt. Quare sedulo considerandum est quid cuique magis conferat tum ratione ordinis tum ratione perspicuitatis. Cum enim talis conditionis quaestio occurrit, quae facile et ordinate per analysim explicari possit, tunc ea methodo uti praestabit. Magis enim percellit animos auditorum et maiorem delectationem affert. Sin vero res incidat, quae ut analytice tractetur, per longas ire ambages opus esset, nec inde satis claritatis sperari posset;

tunc ad eam tradendam synthesis magis expediet. Hanc procedendi rationem, quae in forma disciplinae instruenda synthesim adhibet, in singulis autem explicandis quaestionibus modo analysim modo synthesim, iuxta rei opportunitatem et naturam, modo utramque simul miscet; *methodum mixtam* nominabis. Atque ea nos in processu disquisitionum nostrarum utemur. Sic enim haec instituimus commentaria, ut scientiae adeptioni et adolescentium utilitati cautum esse velimus quam maxime. Ad huius itaque nonnullas statuendas leges accedamus.

Methodi leges.

I. *Res disceptanda dilucide proponatur, ac definitione, quae nomen explicet, a ceteris secernatur.* Ut enim scite Tullius, « omnis, « quae a ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a defini- « tione proficisci; ut intelligatur quid sit id, de quo disputatur [1]. » Et sane nisi id ante constiterit, incerta et caligans tota erit disceptatio.

II. *Quaestio diligenter distribuatur in partes, quas complectitur.* Non enim distincta rei notitia acquiri potest, nisi elementa singula considerentur; elementa autem considerari nequeunt, nisi separatim constituta ad se animi contemplationem revocent.

III. *Quae partes ad quaestionis substantiam minime pertinent, resecentur, et in alium potius locum omittantur.* Cum enim mens nostra satis angustis limitibus circumscribatur; si attentio in plura dispergitur, nimium debilitatur et confunditur. Quare diligenter curandum est ut questio quaeque, quam ad considerandum assumimus, quoad fieri potest, simplicissima reddatur.

IV. *Minutatim elementa, quae remanent, consideratione in partes omnes versa, expendantur.* Tantum enim claritatis cognitio totius habebit, quantum in eam conferet cognitio partium. Nec vero satis erit partes in se contemplari, sed etiam oportebit ut ordo et relatio unius ad alteram accurate considerentur.

V. *Ab iis principium fiat, quae lumen reliquis afferunt et generaliores notiones suppeditant.* Ita enim quibusdam veluti gradibus mens ad perspicuam totius quaestionis solutionem, quae proprie scientificam notitiam praestet, perducetur.

VI. *Ex fonte proprio, unde dimanat, obiecti notio firmetur.* Hinc si de reali obiecto, quod immediate percipiatur, sermo est; ex conscientia vel ex experimento sensuum explicationis eius ini-

[1] *De Officiis* lib. I, c. 2.

tium sumi debet. Sin vero obiectum ideale proponitur, ex intelligentia et ratione explicatio deducatur.

VII. *Principia, quae ad considerationem iuvandam arcessuntur, idonea sint et certa, proinde vel per se evidentia esse debent vel iam antea evidenter demonstrata*. Haec enim sunt veluti faces, quae ad obiectum illustrandum adhibentur, et quibus mentis acies in intimam rei naturam penetrat, aut ea detegit, quae remota sint quidem, sed cum re praesenti intime connexa.

ARTICULUS II.

De dubitatione Cartesiana.

64. Cartesius transferendam putavit ad philosophiam eamdem methodum, qua Protestantes utebantur in religione. Hi hominem individuum a traditione omnis anteactae aetatis, et a Fide universalis Ecclesiae seiunxerunt, eique in propria personalitate concluso sacram Scripturam tantum reliquerunt, ex qua sensu privatae suae rationis singula dogmata eliceret.

Consimili pacto se gerens Cartesius nos per dubium universale a circumstante humanitate separavit, et cuique solam conscientiam concessit, ex qua ope individualis evidentiae iterum omnium cognitionum suarum systema renovaret [1]. Ait enim ad aedificium philosophiae in nobis, remotis erroribus, excitandum, nihil satius conferre, quam si semel in vita de omnibus omnino ad tempus dubitemus, non modo de iis quae sensus et memoria suppeditant, verum etiam de iis quae intelligentia et ratio praebent, quaeque aut prima audiunt principia, aut ratiocinii illationes sunt, etiamsi mathematica fulgeant evidentia. Id vero ubi animus fecerit, levi postea negotio ex hoc tenebricoso carcere emerget, si ad conscientiam se convertat. Ab hac enim monetur se dubitare aut, quod idem est, se cogitare; simulque perspicit non posse eum, qui cogitat, non existere. Hinc ventum erit ad inconcussum illud; *cogito, ergo sum;* ex quo quasi ex semine foecundissimo omnis certitudinis seges educetur. Educto enim inde canone: *quidquid continetur in idea clara et distincta verum est,* in Dei existentis et veracis notitiam devenire facile erit. Nam conscit animus se habere ideam Entis perfectissimi, qui proinde existentia et veracitate gaudet. Cum vero hoc Ens fuerit auctor nostrae intelligentiae, conse-

[1] Vide *Principiorum Philosophiae* primae partis initium, tum primam et secundam eius *meditationem*.

quens est ut propensionem nobis indiderit, quae non ad errorem sed ad veritatem nos adduceret. Sic veracitas restituitur nostris facultatibus; quae si nos ad errorem incitarent, Deus ipse nos deciperet; quod repugnat conceptui Entis perfectissimi et veracissimi. Tantum cauti esse debemus, ne loco idearum claritate et distinctione praeditarum, ideis obscuris et confusis utamur.

Hic in pauca collatus totus est Cartesii processus; qui *dubitatio methodica* propterea nominatur, quia scepticismum temporaneum inducit, tamquam methodum qua utamur ut in certitudinem philosopho dignam deveniamus.

65. Verum, ut liquido fateamur, eiusmodi philosophandi ratio cordato nemini probari potest. Primum enim, etiamsi universalis ista dubitatio sine absurditate posset indici; tamen inepta esset et philosopho plane non digna. Nam quamvis moderatum et prudens dubium de rebus iis, de quibus aliqua adsit dubitandi ratio, utile sit; tamen nullius utilitatis est dubitare de iis, quae perspicuitate propria, et quidem ineluctabili menti perlucent, quaeque non modo vera sunt, sed etiam necesse est ut vera appareant sponte sua. Fateor equidem certitudinem philosophi a certitudine vulgari distingui. Sed ab ea distinguitur, ut perfectum distinguitur ab imperfecto; quod secundum profecto non destruitur a primo, sed expolitur et completur; non enim aliter perfectum efficitur, nisi imperfectum ipsum perficiendo. Perbelle sane ageret sculptor qui ad statuam elaborandam, marmor disrumperet ex quo illa consurgere debet! Certitudo philosophi nihil est aliud quam certitudo ipsa vulgaris, sed clarior et distinctior effecta ope reflexionis et analysis, et virtute meditantis animi quodammodo fecundata. Non igitur tollenda de medio sed retinenda philosopho est; secus materia et instrumento carebit, quibus ad opus, quod aggreditur, extruendum indiget. Sic ut logicam artificiosam seu scientificam compingamus, logicam naturalem non abiicimus sed eam subaudimus et adhibemus. Deinde nimis absurdum est ac sibi non consentiens ut, dum conscientiae testimonio fidimus, de ceteris cognoscendi facultatibus dubitemus. Eadem enim reapse ratio pro omnibus militat, omnesque pariter facultates animum adigunt ad assentiendum obiectis evidenter perceptis. Profecto non video cur, qui dubitat se habere corpus aut duo duobus addita aequare quatuor, non video, inquam, cur idem nequeat pari ratione dubitare utrum reapse cogitet, aut utrum qui cogitet revera existat.

Audiatur hac super re Thomas Reid sic contra Cartesium sapienter disserens. « Mirum plane est Cartesium, qui ad conscientiae te« stimonio fidendum se adigi sentiebat, non sensisse simul se ad

« fidem habendam sensibus, memoriae, rationi, similiter cogi; ac « dum certus esset se ratiocinari et dubitare, non fuisse pariter « certum duo addita tribus conflare quinarium; aut somnum a vi- « gilia esse distinctum. Magis vero etiam mirandum est, dialecti- « cum adeo profundum non perspexisse, totum ratiocinium, quo « suas facultates posse esse fallaces ostendit, non nisi putissimo « sophismate contineri. Etenim si hae facultates possent esse fal- « laces, nae ipsae possent eum fallere in hac ipsa ratiocinatione, « et in illatione ad quam devenire nititur, nimirum quod non fal- « lant. Haec illatio non est aliud, quam earumdem facultatum, « quae in quaestione versantur, de se ipsis iudicium, quod proin- « de vim nullam habet. Adversus nostrarum facultatum veracita- « tem difficilis est ad excogitandum difficultas, quae simul con- « scientiam ipsam non impetat; et quisquis iudicio diffidit et ra- « tioni, quae dono recepit a Deo, is in tali suo scepticismo cogi- « tur permanere, donec de insania convalescat, aut novas faculta- « tes, quibus antiquas iudicet, sortiatur a Deo. Si istaec proposi- « tio: *facultates nostrae non sunt fallaces*, in primórum princi- « piorum numero non habetur; in absolutum scepticismum, et « sine remedio delabemur. Principium enim huiusmodi demon- « strari non posset; contra si ipsum non est indubium, nihil pos- « set esse certum [1]. »

Hanc Reidianam illationem esse verissimam nemo negabit. Nam qui in omnimodae dubitationis labyrinthum se semel detruserit, is nullius Ariadnae filo illinc poterit extricari; sed aut pugnantia inter se loqui cogitur, aut in perpetuo mansurus est scepticismo. Dubium enim huiusmodi expelli aliter nequit, nisi multa non modo ad conscientiam, sed ad alias etiam facultates pertinentia, ceu inconcussa et evidenter cognita praemittantur. Et sane quo pacto circa alia obiecta examen aut ratiocinationem inchoare possumus; nisi vim comparandi ideas, vim iudicandi, vim ratiocinandi, ceterasque facultates ad veri cognitionem requisitas fallaces non esse pro certo iam ante habeamus?

Reponet fortasse Cartesius id ex Dei veracitate deduci. Verum quis non videt, id in primis ratiocinando deduci; atque propterea vim ratiocinandi, principia quibus ratiocinatio nititur, leges quas servat, atque alia id genus, ut firma et rata in certorum numero subaudienda iam esse? Deinde quonam modo ex Dei idea aliquid certi inferri poterit, nisi saltem intelligentia, quae Dei notionem exhibeat, circa suum obiectum non decipi praesupponatur? Quid

[1] *Analyse de la log. d'Arist. Essai* 6, ch. 2, *Oeuvres* tom. 1.

plura? Ipsa veracitas conscientiae, sine intelligentiae veracitate implicita, constare nequit. Nisi enim tamquam indubium ponatur ante, non posse idem simul esse et non esse (quod principium intelligentiae obiectum est) iactatum illud inconcussum: *cogito, ergo sum*, profecto nutabit. Ergo qui semel in universalis dubitationis baratrum se coniecit, aut ibi perpetuo moraturus est, aut si illinc exitum parat, ea, quae negavit, iterum fateatur oportet. Quod quidem palam fecit ipse Cartesius, qui cum e dubio universali in rerum certitudinem emergendi viam aggrederetur, tot volens et prudens certa constituit, quae suum dubitationis systema prorsus evertunt. Egregie id observat Royerd-Collard; qui analysi Cartesiani progressus instituta omnes veritates, quas ille, veluti sui oblitus, tamquam indubias ratiocinandi gratia vel affirmat vel subaudit, ob oculos ponit. Quae, ne in longum abeam, referre omitto; qui volet, Collardium adeat [1].

Iure igitur concludere possumus: a Cartesio pro methodo philosophandi dubium introductum esse sine methodo, sine regula, et sine remedio praeter nudam contradictionem. Non modo igitur philosophia, sed plane caret sensu communi. Dubium enim generale introducit, et ad ipsum repellendum non aliud medium nobis suppeditat, nisi rationem ipsam quae de omnibus dubitat, semet etiam non exclusa. Et talis sophista restaurator scientiarum praedicatus est? Proh pudor et insania mentium humanarum!

66. Quae contra Cartesium disputata sunt, ostendunt etiam improbandos esse eos, qui conscientiam tantum propria niti evidentia, cetera vero cognoscendi media per conscientiam demonstrari opinantur. Haec sententia falsitate laborat. Conscientia enim ceterarum facultatum existentiam actionemque, neutiquam tamen veracitatem testatur. Eiusmodi veracitas vel tanquam per se nota haberi debet, vel si demonstrationem exigeret, aliunde probanda esset. Sic, exempli causa, conscientia patefacit me nunc obiectum aliquod oculis usurpare; ex quo testimonio certior fio mihi facultatem inesse spectandi obiecta quaedam a me diversa, meque in praesens eiusmodi actionem elicere. At me in ea perceptione non falli, id conscientia minime dicit; sed notum est per se, quatenus nulla facultas, dum vi naturae operatur, circa obiectum, quod pertingit, decipi potest aut locum dubitandi relinquere. Idem de intelligentia; idem de vi ratiocinandi dicatur. Cavendum est igitur sedulo, ne in sola conscientia conquiescentes, de aliis cognoscendi facultatibus demonstrationem veri nominis expetamus. Id enim si

1 *Critique de Descartes. Fragments.* Operum Reid. tom. 3.

fieret, scepticismus iterum vitari non posset, sed de omnibus dubium incideret, aut saltem in *egoismo*, quo *solam nostri nostrarumque affectionum existentiam* cognitam habeamus, iugiter esset permanendum.

Articulus III.

Utrum omnia in philosophando demonstratione aut definitione egeant.

67. Id, ex quo alterum procedere conspicimus, *principium* nominamus. Sic sol est principium lucis, aurora diei. Principium igitur demonstrationis id erit, unde exorditur demonstratio. Porro varia sunt principiorum genera; alia enim *prima* dicuntur et *nota propter se;* alia vero *secundaria* et *demonstrationi obnoxia*. Itemque ex principiis primis alia sunt *communia*, seu quae a quolibet homine percipiuntur terminorum significationem intelligente, ut: *totum est maius sua parte;* alia autem *propria,* seu quae nonnisi a peritis in ea scientia, ad quam pertinent, capiuntur, ex. gr. *omnes anguli recti sunt aequales;* aut *angelus non est in loco*. Denique principia alia sunt *experimentalia*, seu observatione aut experimento comperta, ut ex. gr. *corpora sunt gravia;* alia *rationalia,* seu quae per immediatam intuitionem idearum percipiuntur, ut: *quidquid fit*, *sui causam habet*. Haec facilia sunt captu, et ex iis, quae alibi diximus, satis elucent.

His praeiactis, sedulo considerandum est atque ut ratum exploratumque habendum, non posse quemquam philosophari, nisi principia aliqua demonstrationi non obnoxia, sed manifesta propter se admittenda esse intelligat. Secus effectum quaereret sine causa; quo nihil absurdius fingi potest. Etenim scientia, in quam per philosopiae studium adnitimur, cognitione certa et evidenti constat ex praemissis aliquibus derivata, quae idcirco tanquam illius causae considerari debent. Quapropter si omnia in philosopia demonstranda essent, omnia rationem haberent effectus; atque ideo causam aliquam postularent. In ordine igitur scientiarum series quaedam indigesta effectuum constitueretur, cuius nulla excogitari posset causa. Haec enim si et ipsa demonstrationem exigeret, effectus rationem haberet, ac proinde intra seriem illam contineretur.

Quod argumentum hac etiam forma proponi potest. Fac, sis, principia etiam prima in philosophando demonstrationi esse obnoxia. Iam nova veritas opus erit, quae praemissae munere fungatur, ut principia illa per ipsam demonstrentur. At vero tunc de hac

iterum redibit quaestio, utrum evidens per se sit ac suapte luce sine demonstratione menti innotescat, an rursus egeat demonstrari. Horum primum adversarius eligere nequit, quin sibimet contradicat, ac suam ipse assertionem destruat. Alterum igitur seliget. Sed tunc in novas se adiget angustias, et semitam percurrere inchoabit limite prorsus destitutam. Nam si praemissa omnis eget demonstrari, nunquam ad exitum devenitur, nec proinde unquam evidens obiecti cognitio acquiritur demonstrando. Series enim infinita percurri nequit.

Quare aut cognitio omnis evidens et certa de medio est repellenda; aut si demonstratio ulla viget ac scientia, admittenda sunt necessario aliqua prima principia in ordine cognitionis, quae innata fulgeant luce eamque ab aliis non mutuentur, sed potius aliis impertiant: eo ferme pacto, quo si adsunt corpora illuminata, adesse quoque debent corpora quae sint lucida propter se. Quapropter harum veritatum non demonstratio, sed terminorum dumtaxat et idearum petenda explicatio est, tum difficultates, quae forte obgeruntur, modo adversarius aliquid certum ratumque tribuat, solvendae erunt.

68. Nec vero inepte suspicandum est: principiis his per se notis caece et sine ratione nos assentiri. Nam veritatibus istiusmodi, etsi desit demonstratio, adest tamen motivum assensus stabilius fortasse vel saltem aeque stabile ac sit demonstratio. Motivum huiusmodi est immediata obiecti evidentia, seu rei ipsius evidens intuitio. Ex quo elucet talem assensum non esse caecam quamdam fidem, sed esse perspicientiam lucidissimam, quae per se fulget, et alia obiecta illuminare potis est. Deinde ita mens hisce principiis sine demonstratione assentitur, ut in tali assensu omnino conquiescat; quippe cum nullam ibi demonstrationis necessitatem contueatur; immo vero eam pro tali obiecto ineptam et absurdam esse videt. Ut enim praeclare inquit Sanctus Thomas: « proprium est horum « principiorum, quod non solum necesse sit ea per se vera esse, « sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim « potest per se opinari contraria eorum. [1] »

69. Intelligi hinc potest quantum a veritate discedat Theodorus Jouffroy, qui principium et fontem certitudinis humanae in actu fidei caece reponit, quam naturali veracitati facultatum nostrarum adhibeamus [2]. Et re vera, si cognoscendi exordium non evidentia,

1 *Analyt. poster.* lib. I, lec. 19.

2 « Le principe de toute certitude et de toute croyance est d'abord un acte « de foi aveugle en la veracité naturelle de nos facultés. » *Cours de droit naturel* t. I, leç. 9.

sed caeca quadam fide constaret; nulla certe cognitio posterior, quae illinc emergit, evidenter eluceret; quandoquidem nulla perfectio in processu scientiae reperiri potest, qua caret principium unde illa derivatur. Atqui ita evidens rerum notitia a mente humana exulabit, omniaque ad caligantem quamdam fidem testimonio naturae habitam reducentur. Quod dogma perniciem scientiis afferens ex Reidianae scholae instinctu atque Kantii formalismo revera dimanat. Id itaque reiicientes observamus in primis sciendi actum primigenium, ex quo mens seriem suarum cognitionum inchoat, in veracitate facultatum nostrarum cogitanda minime versari. Haec enim cognitio quaedam est reflexa, quae aliam directam praeeuntem exquirit. Sed eiusmodi primus actus obiectum aliud ab animi facultatibus diversum respicit, quod quale sit in psychologia vestigabimus. Certitudo autem veracitatis facultatum nostrarum in ceteris cognitionibus latet implicita, ac postea reflexione animi in semet redeuntis evadit explicita. Deinde notandum est eiusmodi reflexam cognitionem, etiam cum reditu illo animi fit explicita, non esse actum caecae fidei, sed evidentem veritatis cuiusdam intuitum. Cognoscendi enim facultates per se non falli, principium quoddam est per se notum, quod terminos consideranti evidenter apparet. Si enim contrarium fingitur, in apertam conceptuum pugnam fit lapsus, ipsaque cognoscitivae facultatis notio obliteratur.

70. Haec, quae de demonstratione diximus, definitionibus etiam accommodari debent. Nam si omnia definitionem exigerent, mens in infinitum, ut aiunt, definiendo procederet, nec unquam ad operis exitum deveniret. Ex quo illud absurdissimum consequeretur, ut si notio quaevis per alias clariores describenda esset, definitio omnis et descriptio de medio pelleretur. Ne igitur in hanc absurditatem delabamur, fateamur oportet aliquos dari conceptus primitivos, qui per se clari sint et patentes. Hi autem ut intelligantur, non aliud exquirunt nisi ut obtutum attentionemque mentis in ipsis defigamus; sed si definiri vellent, non clariores distinctioresque, sed obscuriores ac magis confusi evaderent. Sic incassum caeco nato colores definires, qui contra nullo negotio a vidente distinguuntur. Sic etiam frustra notionem entis explicandam assumeres apud eum, qui negaret se intelligere quid sit ens. Nam quamcunque definitionem afferres, haec profecto subaudiret iam notum conceptum entis qui utpote generalissimus in ceteris latitat et in alium simpliciorem resolvi nequit.

Ad rem Pallavicinus: « Concetti evidenti ed indefinibili sono « quelli che cadono sotto l'immediata esperienza dell'intelletto. Per « esempio il caldo, la bianchezza, non possono dichiararsi con pa-

« role più manifeste a chi sa la lingua, essendo cotali nomi imposti ad alcuni oggetti, che noi per esperienza sentiamo. Sicchè « dar non puossi loro definizione che ci faccia più chiaramente intendere di che si parla. Solo ci si possono di vantaggio manifestare intorno a cotali oggetti le cagioni da cui essi procedono, gli « effetti che da essi derivano, ed altri aggiunti di lor natura. Il « che sagacemente vide Aristotile, mentre egli nel definire o le « cose che si fanno immediatamente palesi al senso esteriore, come il caldo, il freddo, l'umido, il secco, o gli affetti dell'animo « nostro, che sotto l'esperienza interna ci cadono, come l'ira o il « dolore; altro non fe che spiegarne i loro effetti e le lor cagioni: « nè gli diè molestia in ciò il veder talora essere i vocaboli della « definizione, che egli apportava, più oscuri che il definito. Perciocchè non intese di rendere colla definizione il definito più « chiaro, ma d'aggiunger qualche nuova contezza della natura « di lui [1]. »

CAPUT QUARTUM

DE VERITATIS CRITERIO.

Tribus articulis de hac re disseremus. Primum, in quo situm esse putemus generale veri criterium; deinde, quid de sensu naturae communi; tertio, quid de scepticis; qui omne criterium denegant, sentiendum sit disputabimus.

ARTICULUS I.

Quodnam sit criterium veri.

71. Κριτήριον graece, latine idem est ac *iudicatorium*, seu id vi cuius profertur iudicium. Quare a philosophis usurpatur ad significandam regulam et fundamentum recte iudicandi, seu rationem illam qua verum a falso discernimus. Huc fere recidunt omnes definitiones, quibus veri criterium ita describitur, ut esse dicatur aut indicium et tessera veritatis, aut nota veri et falsi, aut ratio sufficiens, qua intelligatur cur praedicatum subiecto tribuendum sit vel ab eo removendum.

1 *Del Bene* lib. 2, c. 7.

Quamvis philosophi vix in criterio veritatis definiendo discrepent; dissident tamen non parum, cum decernunt in quo tandem reponatur et quotuplex sit. Nam, ut de veteribus simul ac recentioribus attingam aliquid, Plato in solis ideis intelligibilibus, seu communibus quibusdam aeternisque formis, ex quarum participatione singularia omnia in orbe existentia dimanarent, criterium quodlibet contineri arbitratus est. Epicurus, in hoc etiam sensibus blandiri volens, sensuum fidem; Aristoteles consensum aut omnium, aut plurium, aut maxime peritorum; Stoici evidentiam seu comprehensibilem apparentiam pro criterio habuere.

Inter recentiores vero Cartesius ideam claram et distinctam tanquam unicum criterium statuit; Malebranche eam evidentiam, quae intellectum ad assensum, voluntate etiam obnitente, raperet. Genuensis triplici evidentiae, intellectus, sensuum, auctoritatis, duo alia superstruxit, nimirum conscientiam et sensum optimorum communem. Storchenau quatuor criteria admisit, sensum intimum, sensum naturae communem, testimonium sensuum externorum, auctoritatem Dei hominumque. Leibnitius logicae dumtaxat regulas criterium veritatis esse voluit [1]; ipsumque sequutus est Wolfius, qui postquam hanc propositionem sanxit: *ad verum a falso discernendum regulae logicae sufficiunt:* hanc subnectit illationem: *non alio igitur criterio veritatis opus est* [2]. Denique ne plura consecter, Rosmini ideam entis; Gioberti formulam idealem, supremum veri criterium putaverunt. Cui plus minus accedunt ceteri ontologi, cum aut in Deo ipso aut in rationibus aeternis divinae mentis, a nobis directe et immediate perceptis, criterium eiusmodi collocant. Sic diversa diversos sententia distraxit. At quidquid de eorum opinione sit, quid consentaneum veritati magis videatur dilucide proponamus.

72. Et in primis id iure notandum est, veritatis criterium non esse cum cognoscendi mediis subiectivis confundendum. Haec enim sunt veluti fontes, ex quibus rerum notitia in nobis emergit, et proprie in facultatibus animi posita sunt. At criterium nota quaedam esse debet et intrinsecus character obiecti se nobis manifestantis, quo in eo diiudicando innitimur, dum assensum *vero* praestamus, atque a *falso* cohibemus.

Praeterea advertimus, non peculiaria criteria (quae ex applicatione et determinatione criterii communis emergunt ac tot esse possunt, quot motivi species iudicium mentis extorquent), sed

1 *Medit. de cognitione, veritate et ideis.*
2 *Philos. Ration.* part. 2, sect. 1, §. 546.

ipsum generale criterium a nobis hic quaeri, quod in omni assensu implicitum latet et communem quasi legem indicit reliquis.

Sic quaestione proposita, asserimus generale hoc veritátis criterium in evidentia reponi ontologice inspecta, et ad cognoscentem relata.

Nam si sedulo rem perpendamus, videbimus profecto in quavis veritate assequenda proferendoque iudicio evidentiam semper esse, quae ad se convertit et rapit assensum. *Certitudo quae est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur.* Sic altissimus christianae philosophiae magister [1]. Ergo si certitudo est ex evidentia, evidentia erit principium et causa certitudinis. Eius igitur erit criterium; quaeque enim res optime per suam causam iudicatur.

Profecto veritas, quaecumque ea sit, aut nobis ipsa se offert, propriis sibique internis fulta momentis; aut contra ex aliorum testimonio colligitur. Si hoc posterius acciderit, procul dubio motivum, quo ad certitudinem ducimur, aliud nullum erit, nisi testantium auctoritas a nobis evidenter perspecta. Hinc enim ad fidem obiecto habendam adducimur, quod evidens sit testes ea scientia et eo veriloquio ornari, quae ad pondus eorum testimonio tribuendum sufficiant. Quod si veritas sit eiusmodi, quae ipsa nobis se manifestet, tunc accidere id poterit vel deductione ex aliis notioribus, vel propositione ipsa veritatis, quae sponte sua nobis immediate notescat. Si fiat deductione ex aliis, tunc certe in tantum deductae veritati assentimur, in quantum ea ex certis praemissis iuxta legitimae ratiocinationis regulas fluere evidenter conspicitur. Atque hic ipse nexus perspicue cognitus regula est, qua iudicium nostrum temperamus. Ergo tunc etiam criterium veritatis in evidentia reperitur. Denique si obiectum non ex alio deducitur, sed sponte patet per sese, longe manifestius erit non aliunde nos, quam ex evidentia quae ipsum afficit ad assentiendum adduci. Nam obiectum eiusmodi, sive conscientia, sive intelligentia, sive sensibus proponatur (prout aut internum est, aut externum sed intellectuale, aut externum sed sensile); non alia de causa menti satisfacit, nisi quia semetipsum intuenti animo evidenter offert.

Rem totam exemplis illustremus. Quaeratur scilicet a te cur certus sis extare Londinum, animum esse immortalem, te nunc actu cogitare, tria ter addita aequare novem, caelum stellis ornari. Si vera loqui velis, repones profecto te idcirco Londini existentiam indubiam habere, quia illa tot testibus confirmatur, quos

1 S. Thomas 3 *Distinct.* q. 2, a. 2.

non falli nec fallere perspicuum est; immortalitatem animi compertam ducere, quia ex certis principiis recta ratiocinatione infertur; tria ter addita aequare novem, quia identitas evidenter viget inter duo illa aequationis membra; praesentis tuae cogitationis certiorem te esse, quia id perspicue apparet conscientiae; scire caelum distingui stellis, quia sensus rite dispositi sic evidenter perspiciunt. At vero responsum eiusmodi pro his quinque veritatum generibus (quibus caeterae veritates sunt consimiles) non aliud motivum exhibent, nisi ipsius rei evidentiam obiecto peculiari implicitam et illius conditionibus veluti definitam. Ergo, si commune elementum, quod in iis convolutum est, evolvas et a peculiaribus adiunctis liberes; non aliud nisi evidentia supererit. In hac igitur generale veritatis criterium iure constituetur.

73. At, ut quisque per se facile perspicit, evidentia haec *obiective* seu *ontologice* accipienda est.

Nimirum intelligi ea debet pro obiecti ipsius realitate et veritate, quae vim habeat se manifestandi et actu hanc manifestationem exerceat. Longe enim ab eorum opinione sumus, qui illam mere *subiective et psychologice* sumunt, videlicet pro dispositione quadam animi et determinatione ad verum. Etenim etsi firmitas mentis, obiecto adhaerentis, ex intima eius determinatione ad verum oriatur; tamen haec determinatio est radix quidem, unde ex parte subiecti actus pullulat, sed minime motivum est quod directe et per se ad assensum impellit.

Motivum assentiendi ex obiecto non ex subiecto prodire debet; nisi cum Protagora dicere velis, scientiam in nobis esse mensuram obiectorum, non obiecta mensuram scientiae. Aut nisi cum Reidianis et Kantianis opineris cognitionem omni valore *absoluto* destitui, *relativa* dumtaxat certitudine ornari. Et sane in ea sententia ratio ultima cur veritati propositae assentimur, in hoc cerneretur, quod sic natura determinati sumus. Quare scientia omnis ad fidem quamdam rationali nostrae naturae habitam reduceretur; ac proinde scientiae nomine privanda esset, quae non a persuasione seu *convictione* subiecti, sed a realitate obiecti dignitatem et veritatem habet. Ex quo patet eiusmodi opinionem, quae primo aspectu innocens videtur, funditus excussam ad interitum certitudinis nos adducere. Nam Kantii renovat scepticismum, quo cognitio humana sola phaenomenorum et apparentiarum sphaera contineatur, non alio assensibus animi supposito fulcro, nisi subiectiva necessitate mentis, quae ad sic cogitandum conformata sit natura sua.

Ut igitur perniciosam hanc doctrinam propulsemus, iterum affirmamus motivum assentiendi et iudicandi veritatem non inde haberi, quod sic determinati sumus; sed in hoc praecise cerni, quod obiectum ita sit et evidenter appareat; seu, aliis verbis, quod propriae realitatis ac veritatis manifestatione se ipsum cognoscenti patefacit. Sic ex. gr. si quaeritur abs te cur iudices *totum esse maius parte;* verum responsum erit: *quia totum eo ipso, quod totum est partem excedit; idque in eius notione continetur.*

At quoniam ab obiecti veritate et realitate mens moveri minime potest, nisi ex ea reapse rapiatur, et rapi ab ipsa nequit nisi illam actu suo contueatur; idcirco congruenter adiunximus: evidentiam, quae veritatis criterium sit, talem esse debere, ut ad cognoscentem actu referatur. Quare etsi potissimum per elementum ontologicum explicanda sit evidentia (quippe cum in eo proprie motivum assentiendi contineatur), tamen ex parte subiecti psychologicum etiam elementum includit. Nisi enim mens generali determinatione ad verum afficeretur, nunquam obiecto etiam evidenti praestaret assensum [1].

1 « Per fermo se per principio della certezza vuol significarsi ciò onde procede in noi l'assenso certo, ossia se vuol significarsi quel motivo e quella ragione per cui noi aderiamo senza esitanza all'obbietto; ciascun vede ch'esso non può essere altro se non la verità stessa oggettiva, val quanto dire l'entità reale o possibile della cosa a noi idealmente presente, che ci si rivela ed appalesasi. Così quando tu aderisci col tuo intelletto a questo vero: *ogni effetto suppone una causa*, tu sei mosso a quell' assenso dalla ragione stessa di effetto idealmente intuìta; la quale scoprendosi per quel che è, ti dà ad intendere che essa dicendo nel proprio concetto un essere che riceve l'esistenza, involge necessariamente l'esigenza di un principio che le comunichi cotesta esistenza. Laonde il concetto di effetto si risolve in quest' altro: cosa che esige una cagione; e tale analisi genera necessariamente il giudizio: l'effetto esige una cagione. Lo stesso devi dire allorchè dal concetto di sostanza (che si risolve in ciò che è per sè cioè in sè) si viene al giudizio: la sostanza non ha bisogno di subbietto per esistere; lo stesso di tutti gli altri pronunziati universali ed astratti della ragione. Più manifesta è la cosa quando trattasi di obbietti concreti, nel giudizio de'quali la mente nostra si fonda sopra l'essere attuale che intuisce.

« Vero è che l'obbietto non potrebbe muovere il nostro assenso, se non fosse da noi percepito; perchè la causa per operare richiede d' essere congiunta col suggetto in cui dee esercitare la virtù sua. Ma tal percezione è soltanto un requisito, una condizione necessaria, acciocchè il principio produttore in noi della certezza possa applicarcisi; non è la ragion formale costitutiva di esso principio. Incontra all' intelletto in questo fatto della certezza quel medesimo che all' appetito in ordine al godimento. L' una e l' altra di queste cose esprimono il riposo o la quiete della potenza nell'acquisto e possesso del proprio bene. Or co-

Sed, ut dixi, haec est potius conditio quaedam ad usum criterii requisita, non vero criterium ipsum in se spectatum. Atque haec pro temporis angustia de communi veritatis criterio disputasse sufficiat.

Articulus II.

De sensu naturae communi.

74. Ut perennis et constans testatur experientia, extant in toto hominum genere iudicia quaedam stabilia, uniformia et communia, quae aetate non contabuere, sed cum ipsis saeculis quodammodo inveterarunt. Eiusmodi sunt potissimum, quae ad vitam humanam alendam tuendamque et ad mores dirigendos maxime pertinent. Exemplo sint haec praesertim: Existunt corpora; leges naturae sunt constantes; Deus existit; cultus ipsi impendendus est; honestum a turpi distinguitur; colendi sunt parentes; animus humanus fato corporis est superstes; praemia iustis, poenae nocentibus in futuro aevo retribuentur; atque alia generis eiusdem.

Iudicia haec, quae Aristoteles *communes sententias* appellavit, nonnisi a natura proficiscuntur. Si enim effectus congruentem sibi postulat causam; effectus universalis, permanens, uniformis, causam pariter uniformem, permanentem, universalem exposcit. At vero in hominibus loco, natione, tempore, institutis, moribus, atque aliis, quae individua viritim spectant, inter se differentibus, maximopere variantur ea omnia, quae aut natura non sunt aut non ex ipsa dimanant. Iudicia igitur istiusmodi explicari aliter nequeunt, nisi quatenus naturam ipsam auctricem habeant et quasi fontem.

Age iam, vis illa a natura rationali proveniens, seu ipsa ratio naturalis prout sponte sua in eiusmodi iudicia unanimiter prorumpit, *sensus communis* appellatur. Quae vero iudicia ab ipso dictantur, hos praesertim characteres sibi adsciscunt: I. Universalitatem, diuturnitatem, constantiam; et quidem apud gentes non modo barbaras verum etiam cultas, ita ut crescente cultura non

« me il principio generatore del gaudio non è se non l'obbietto conveniente e capace di soddisfar la tendenza, quantunque si richieda qual condizione l'atto del possederlo; così l' acquiescenza della mente, che costituisce la certezza, è propriamente prodotta dal vero che a noi apparisce, quantunque ad ottenere sì fatta apparizione si ricerchi l'atto della facoltà conoscitiva; non potendosi manifestare se non ciò che è presente. » Civiltà Cattolica Sec. Serie, vol. III, pag. 66. *Dell'evidenza individuale.*

obliterentur sed potius consolidentur. II. Convenientiam cum rationis principiis, ad quorum trutinam si revocentur, non evanescant, sed potius magis magisque elucescant. III. Exclusionem ceterarum causarum, ex quibus eorum origo repeti posset; quales sunt ignorantia, praeiudicium, corruptela morum, superstitio, utilitas conquisita, et cetera eiusmodi. Quod itaque iudicium his instructum est notis, id ad sensum communem pertinebit; quod contra his notis caret, id aliunde ducet originem.

75. His rite constitutis, elucet iudiciis a communi hoc naturae sensu dictatis falsum subesse non posse. Cum enim illa, ut diximus, a natura rationali ortum derivent; tale sortiuntur principium, quod labi revera non potest. Natura enim rationalis suapte vi ad verum capessendum et dictandum conformata est; quod qui neget, is totum cognitionum humanarum aedificium, ut domum male materiatam immo fundamentis destitutam, evertit. Quare patet validissimum argumentum ex hoc communi sensu desumi posse ad veritates, pro quibus militat, comprobandas. Tunc enim testimonio ipso naturae docemur; siquidem, ut scite Tullius, *omni in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est* [1]. Nec errore, ex contingenti aliqua causa aut impedimento proveniente, iudicia illa affici possunt. Id enim characteribus, quibus insigniuntur, excluditur; et praesertim ex universalitate quam habent. Natura enim in uno vel altero deficere aliquando potest, in omnibus vere non potest; maxime cum nulla apparet causa, quae huic defectui explicando par sit [2].

76. At sedulo eorum fugienda opinio est, qui sensus communis naturae nomine, vim, nescio quam, ab intelligentia et ratiocinatione diversam interpretantur, qua homines in iudicia quaedam, non per se immediate evidentia, nec comperta experimentis, nec ratiocinio derivata, prorumpant. Enimvero haec opinio *Reidianam inspirationem* restaurat et *iudicia synthetica a priori* Kantiana, quae fuse in Ontologia refellentur. Certe si mens sine motivo obiectis assentiri nequit, eo fere modo quo oculus sine luce corpora spectare non potest; quo pacto fiet ut iudicia proferat rationalia,

1 *Tuscul.* l. 1.

2 Ex communi naturae sensu patrimonium illud efficitur, quo universum hominum genus natura dotavit, quodque ad vitae usum singulis oppido hominibus praesto est. In eo enim distribuendo natura nemini defuit. Quare in eiusmodi cognitione omnes generatim homines aequiparantur, nec praestantissimus inter philosophos rudem hominem ac vulgarem antecellit.

quin ea aut per se evidentia esse conspiciat, aut aliunde ratiocinando derivet? Qua sufficienti ratione, quae in obiecto posita sit, nitetur? aut quo assentiendi motivo, ut ad assensum istiusmodi rapiatur? Erunt illa iudicia quaedam caeca ex fundo rationis emergentia, quibus nulla evidentia, sed fides dumtaxat nostrae naturae habita contineatur. In eumdem igitur scopulum impingemus, quem supra de criterio disserentes evitare curavimus, ut certitudinis et veritatis iura illaesa servarentur. Haec iura servari nequeunt, nisi sensum communem naturae non pro caeco quodam instinctu, sed pro ipsa intelligentia et ratione humana sumamus, quamvis non prout in uno alteroque individuo, sed generatim prout in ipsa humanitate explicatur, sine artis praesidio sed sola evolutione naturalis ingenii.

77. Nec obiicias sic esse non posse, propterea quod iudicia non pauca difficiliora communis sensus complectatur, quae a rudibus ratiocinando deduci nequeant. Nam si res accurate consideretur, videbuntur ea faciliora esse fortassis, quam putantur, et captui etiam rudium accommodata. Rudes enim eo ipso, quod ratione pollent, iudicia illa ex communibus rationis principiis aut a natura manantibus appetitionibus eliciunt; prona quidem, licet vulgari imperfectaque ratiocinatione, propter carentiam disciplinae. Et re quidem vera, quae difficultas tanta captum hominis ratione utentis omnino superans reperitur in hoc, quod Dei existentia ex mundo visibili; animi immortalitas ex felicitatis desiderio; retributio futura post mortem ex improborum prosperitate praesenti eruatur? Idem dic de ceteris exemplis quae afferri possent.

Nec vero obest quidquam quod rudes ratiocinia eiusmodi explicare plerumque nesciant. Multa enim in doctis etiam contingunt hominibus, quae, si explicari velint, magnam ingerunt difficultatem. Aliud enim est actionem exerere, aliud ipsam sibi vel aliis enucleare. Illud quoad principia, de quibus agitur, utpote humano generi necessarium, natura indidit; hoc, utpote non absolute in omnibus requisitum, arte et disciplina comparandum reliquit. Quare, cum vulgus hac destituatur, mirum esse non debet si in rudibus quod ex arte et disciplina pendet desideretur.

Atque haec sufficiant; ut nihil dicamus de primitiva revelatione hominibus facta, cuius reliquiae quamvis obscuratae et erroribus admixtae apud ethnicas etiam gentes plus minusve servatae sunt. Haec primitiva traditio, quam nemo sanus in dubium revocat, originem explicat multarum veritatum; quae licet altiores, tamen omnibus fere populis, utcumque rudibus, innotuerunt.

78. Altera significatione, a praecedenti diversa admodum, sensum naturae communem interpretatus est De-Lamennais [1], eum nimirum intelligens pro consensu et auctoritate humani generis quamlibet veritatem testantis; ipsumque sic acceptum pro norma statuit universali et unico veritatis criterio, sine quo nullius obiecti certitudinem, ne excepta quidem suimetipsius existentia, assequi unquam homo possit.

Verum hac sententia nihil absurdius afferri poterat aut humanae scientiae perniciosius. Principio enim si, ut auctor eiusque schola comminiscitur, nihil certi nobis constat, nisi ceterorum hominum consensione firmetur; nonne in perenni dubio et scepticismo omnino ineluctabili tota vita humana versabitur? Impossibile enim est reliquorum hominum sententiam, quantum satis sit ad consensum universalem conflandum, percontari; nec homines ad id faciendum a natura reapse impelluntur, quemadmodum ex communi eorum consuetudine patet, et quisque sibimet est conscius. Quare argumento, ut aiunt, ad hominem, De-Lamennais redargui posset. Nam si, iuxta ipsum, id quod communis sensus dictat, ratum est atque indubium; cum sensus communis dictet posse per privatam evidentiam certitudinem acquiri, quin antea quid ceteri sentiant innotescat; hoc ut indubium et ratum habendum erit. Et re sane vera, si ante exploratum consensum nihil est certum; rudes omnes, qui maiorem partem generis humani constituunt, certitudine privabuntur. Hi enim profecto consensum universalem, qui ad omnia tempora et loca se protendit, nesciunt, quippe historiam et philologiam ignorant. Soli igitur sapientes, et quidem eruditissimi, certitudinem nancisci poterunt. Sed ne hi quidem fortuna hac gaudebunt. Nam illud universale testimonium per individuales suas facultates percipere et iudicare deberent. Ex De-Lamennais igitur sciscitamur utrum istae individuales facultates in eiusmodi perceptione et iudicio certitudinem praebeant necne? Si praebere reponit, se ipse refellit. Nam sic fatebitur individuas hominis facultates suppeditare aliquando certitudinem, quin universalis accedat consensio. Sin vero non praebere ait, tunc de ipso universali testimonio dubitabitur, atque ideo in ineluctabili persistendum erit pyrrhonismo.

Itaque fateor equidem ab individuali sensu pertinaciam esse removendam, in quo non parum peccasse videntur Cartesiani. Fateor etiam individualem evidentiam, si quando evidentiae universali

[1] Vid. *Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, t. 2; et *Defense de l'Essai* etc.

repugnet, continuo ut deceptricem esse reiiciendam [1]. At hoc non impedit quominus ipsa, cum rite adhibetur studioque partium ac praeiudiciis vacat, ceu norma veritatis habenda sit. Immo etiam si vera iudicare volumus, haec pugna, cum accurato et sincero examine utimur, possibilis plane non est. Nam aut in immediatis fingitur iudiciis, et haec nequeunt apparere aliter quam sunt; aut in illationibus, et hae etiam utrum rectae sint necne prudenti cuipiam et veritatis amatori dilucide innotescet, si ad trutinam ratiocinium revocet ipsumque in principia, unde progreditur, resolvat.

Nulla igitur ratio est cur nos, contradicente et repugnante natura, Lamenniano systemati assentiamur; quod auctor ipse, plus quam par aut honestum erat, exemplo suo confutavit; siquidem a vere universali auctoritate se seiungens, non modo peculiari suo indulsit ingenio, sed etiam de spatio curriculoque deflectens sapientiae nefaria sensa et pestilentissima absurda turpiter amplexus est.

Articulus III.

De scepticismo.

79. Theodorus Jouffroy duplicem distinguit scepticismum: alterum *facti*, quem reponit in ignoratione earum quaestionum, quae potissimum humanitatis intersunt; alterum *iuris*, quem definit: animi ad nihil admittendum dispositionem, ortam ab examine mediorum, quae ad attingendam veritatem habemus et ex quo quispiam ad hanc deveniat illationem: *nihil posse certo cognosci* [2]. Posterior hic, ut vides, ad philosophos pertinet; de quo propterea nonnihil attingam.

1 Egregie huc faciunt Augustini verba sic aientis: « Veritas nec mea est nec « illius aut illius, sed omnium nostrum; quod ad eius communionem publice vo- « cas, terribiliter admonens nos, ut nolimus eam habere privatam, ne privemur « ea. Nam quisquis id, quod Tu omnibus ad fruendum proponis, sibi proprium « vindicat, et suum vult esse, quod omnium est; a communi propellitur ad sua, « hoc est a veritate ad mendacium; qui enim loquitur mendacium, de suo lo- « quitur. » *Confess.* lib. 12, cap. 25.

2 « Le scepticisme c'est une disposition de l'esprit à ne rien admettre, fon- « dée sur un examen des moyens que nous avons d'atteindre la vérité, qui a abou- « ti à cette conclusion, que nous ne pouvions rien connaître avec certitude. Voi- « là la rigoureuse définition du scepticisme. J'appellerai ce scepticisme-là, qui est « le véritable, scepticisme de droit. » *Cours de droit naturel* leç. X.

Primus itaque philosophorum, qui scepticismum apertius professus est, Pyrrho habetur [1], ex quo *pyrrhonismi* ductum est nomen. At omnium maxime scepticorum causam scientifico (si ita loqui fas est) apparatu egit inter veteres Sextus cognomento Empiricus, inter recentiores vero Baylius, qui prolixe refutatus est a Crusaz, cum Petrus de Villemandy Sextum Empiricum aliosque antiquos pyrrhonistas sumpserit refellendos. Qui sequuti sunt sceptici, hi bifariam dividuntur. Alii enim de omnibus omnino dubitandum esse voluerunt; alii autem vel de rebus tantum sensu perceptis: vel de solis obiectis naturalibus, exclusis iis, quae divina auctoritate firmantur. Age vero quid de capitali hac philosophiae labe, meo iudicio, sentiendum sit gradatim aperiam.

80. Ac principio quidem aio perfectum scepticismum ex vera animi sententia chimaeram esse, aut certe delirium. Fieri enim nequit ut quis, dum mentis est compos, de omnibus sincere dubitet. Cum enim ad obiecta, quae aut immediate ab aliqua cognoscendi facultate percipiuntur, aut legitima ratiocinatione ex immediate perceptis derivantur, pro certis habenda vi naturae incitemur; esse profecto non potest ut de his mens sana dubitet. Natura enim exui nequit, et omnes adversos conatus, quia in ipsa nulla ratione fundantur, plane superat. « *Necesse est* (ad rem Tul« lius) *ut libram ponderibus impositis deprimi, ita animum perspicuis cedere* [2]. »

Quare qui perfectum scepticismum profitentur, ipsi sibimet contradicant oportet; et licet non verbo, re tamen ostendunt se plurima tamquam certa atque indubia admittere. Et re quidem vera, nonne istiusmodi homines usibus vitae communis et humanae se accommodant? Nonne cibo statis horis reficiuntur, somnos capiunt, vitant pericula, negotia contrahunt, cum aliis sermocinantur, locant vel conducunt, valetudinem curant, propulsant iniurias, damnum inferentibus irascuntur? Quomodo haec facerent, nisi multa (ne dicam innumera) vel obiecta, vel principia, vel criteria pro certis atque inconcussis haberent?

Hinc de his hominibus ridicula prorsus enarrantur; ut de Pyrrhone, qui cum pollicitus esset se deinceps in via nec equos nec currus nec ulla occurrentia pericula vitaturum; tamen cum rabido cane invaderetur, fugam arripuit. Qua de re cum postea ab amicis argueretur, respondisse fertur: *difficilem esse naturam exuere, conandum tamen.* Simile accidit Diodoro, qui motum localem de-

1 Vid. Sextum Empiricum *Hypotyp.* lib. 1, c. 1.
2 *Acad.* lib. 3.

negabat. Is cum aliquando humi procidisset, eique humerus amotus esset; continuo medicum, a quo curaretur, arcessivit. At facetus medicus proprium eius sophisma in ipsum retorsit, inquiens casum illum minime contingere potuisse, quippe cum aut procubuisset loco ubi erat, aut loco ubi non erat. Verum ille moerens, per Deum deprecari medicum coepit ut, missis nugis, curam festinaret.

81. Deinde assero, cum homine, qui perfectum scepticismum sive sincere sive simulate profitetur, disputari non posse. Nequit enim institui disputatio, nisi aliqua certa et inconcussa velut fundamentum, cui nitamur, ante habeantur. Sic credendum est in primis nos veritatem aliquam assequi posse; quod nisi ratum ante sit, nihil certe proficit demonstratio. Itemque pro certo habendum est demonstrationem, si legitima sit, ad veritatem capessendam nos adducere. Ex quo sequitur ut etiam tamquam vera existimanda sint principia, quibus innititur demonstratio, et a quibus in ratiocinando exordimur. Subaudiendum est pariter nos non in somno aut delirio, sed in vigilia et sanitate versari, atque alia his similia; de quibus si ambigas, demonstratio ipsa et illationes, quae derivantur, simul vacillent necesse est. At vero perfectus pyrrhonismus, si sibi constans esse velit, de his omnibus dubitationem includit. Unde crudum, ut aiunt, laterem lavant ii, qui perfectos scepticos convincere, eosque vigiles esse mentisque non captos demonstrare conantur.

Enimvero ad disputandum cum scepticis quod attinet, haec retinenda animo sententia est: eos, si aliqua ceu firma et indubia, seque in vigiiia et sanos esse largiuntur, ac proinde si perfectos pyrrhonistas non agunt, ex iis, quae admittunt, coargui posse, saltem demonstratione ad hominem. Sin autem se de omnibus prorsus dubitare profiteantur, tunc probe observandum est utrum id ludicre an serio dicant. Si ludicre dicunt, ludicre etiam irridendi sunt; sin autem serio, tamquam mentis egeni perito medico tradi debent, ut curentur helleboro.

82. Denique si non ad eos, qui omnia negarent, convincendos, sed ad rem alioquin certam explanandam apud eos, qui dogmatici sint, rationes nonnullae postulantur, quibus scepticismus refutetur; ea afferri possunt, quae ostendant scepticismum dum generale dubium sancit, sibimet ipsum dissidere atque in patenti repugnantia versari.

Atque id non modo patet ex eo quod sceptici certitudinem, quam verbis inficiantur, praxi et operatione profitentur; sed etiam quia in oppugnatione ipsa dogmatismi se dogmaticos faciunt. Nam ad

scepticismum obtrudendum ratiocinatione utuntur; atque ideo illius vim et principia pro certis assumunt. Secus irritos conatus exererent, nec eorum dubitatio examine niteretur mediorum, quae ad cognoscendum habemus. Itemque cum dicunt nos a sensuum relatione decipi, omnesque cognitiones inania esse phantasmata, non paucas veritates statuunt; nimirum sui existentiam, facultates cognoscendi, harum repraesentationes fallaces, obiecta his non respondentia, aliaque, quibus petitione principii atque sententiarum pugna peccare produntur.

Tum etiam argumentatione, ut aiunt, *ad hominem*, scepticismi adsertores coargui possunt, cum in ipsa dubitatione quam adstruunt, veritatis certitudinem includant. Quod peracute, ut solet, praestitit Augustinus his verbis: « Regulam ipsam, quam vides, « concipe hoc modo: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum « intelligit, et de hac re quam intelligit certus est; de vero igitur « certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ip- « so habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi veri- « tate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui « potuit undecumque dubitare [1]. » Similiter ex dubitatione ipsa, quam sceptici tuentur, sumpto principio, monstrari potest eos conscientiae testimonium inconcussum habere, atque ideo alicui veritati confidere. Id vero scepticismum evertit. Quod si conscientiae etiam testimonium detrectabunt, tunc ex alia parte suum systema destruent, quatenus, labefactata conscientia, ipsa etiam corruit dubitatio. Ergo quo se cumque vertent, proprium systema diruent. Apposite Victor Cousin: « Qui reiicit, *inquit*, conscientiae testimo- « nium, is labefactat quidem universam philosophiam, sed una si- « mul ipsum sceptismum evertit. Tunc enim ubi est amplius ius « dubitandi? Dubitatio saltem dubitandi actum subaudit, hoc uni- « co motivo innixum, quod eiusdem conscientia habeatur. At haec « ipsa conscientia, quam scepticismus nequit non agnoscere ut se « adstruat, ipsum, dum agnoscitur, plane destruit [2]. »

Quo autem pacto, subaudita conscientia quae dubium saltem referat, scepticismus refutari possit, atque ad existentiam aliquam

1 *Lib. de vera religione* c. 37, n. 73.

2 « Qui rejette la témoignage de la conseionce ébranle, il est vrai, toute phi- « losophie, mais en même temps le scepticisme lui-même. Car où est alors le droit « de douter? Douter c'est supposer au moins que on doute, par cet unique mo- « tif, qu'on en a conscience; et cette conscience, que le scepticisme ne peut pas « ne pas reconnaître pour s' autoriser lui même, en l' autorisant, le renverse. » *Leçons sur la philosophie de Kant*. Avant propos.

admittendam adigi, subtilissime ostendit S. Augustinus; cuius locum male imitatus est Cartesius usu non relativo sed absoluto; siquidem ad certitudinem pro philosophis generatim tuendam transtulit methodum, quam ille pro solis scepticis refutandis docuit. En Sancti Doctoris verba: « Nam et sumus, *inquit*, et nos esse novimus, et id esse, ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae « dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores « videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, « dura et mollia contrectando sentimus. Quorum sensibilium etiam « imagines eis simillimas, nec iam corporeas, cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamur. Sed sine ulla phantasiarum, vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse, et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui « non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia « ergo sum si fallor, quomodo me esse fallor, quando certum est « me esse, si fallor [1]? »

[1] *De Civ. Dei,* lib. 2, c. 26.

FINIS LOGICAE

METAPHYSICA GENERALIS

SEU

ONTOLOGIA

PROLOGUS

Falsa perniciosaque existimatio nonnullos occupat, metaphysicam, utpote speculationis tantum regione vagantem, nil plane in mores influere, nullaque ex ipsa in hominum genus commoda vel incommoda derivari. Quare nobilissimae huius disciplinae quasi taedio quodam capti, eam parvi pendunt et deserunt, aut parum in ceteras scientias, praesertim practicas, influere opinantur. Verum hos in errore versari seque ipsos eludere prudens quisque facile iudicabit. Mediocris enim consideratio oppido sufficit, ut cognoscatur quanta eius sit necessitas, nedum utilitas.

Etenim metaphysica nihil est aliud, nisi rerum materiam transcendentium, seu non corporearum scientia. Quapropter aut res omni materiae concretione solutas (quales sunt animus humanus et Deus) ad contemplandum assumit; aut res materia quidem coalescentes considerat, at non prout sensus movent, sed prout ratione attinguntur, et materiae concretionem et ambitum omnino transiliunt. Hinc est ut principia maxime generalia contempletur, atque iis solvendis quaestionibus det operam, quae hominis maxime intersunt, et in quibus tota actionum humanarum series caput habet et quasi fontem.

Quare, si particularia ex universalibus pendent, si ex fonte scaturiunt rivuli; nemo non videt metaphysicam in ceteras disciplinas, easque potissimum quae ad mores pertinent, summopere operari, atque in societatem universam et, si ita loqui fas est, in ipsas opificum officinas rusticorumque mapalia suam efficacitatem exerere, suasque qualitates diffundere. Atque hoc quod ratio suadet, experientia confirmat. Nam constanter compertum est in quavis reipublicae parte turpificatos extitisse animos aut bene moratos, prout metaphysica (quam longe ab humanis moribus indocti putant) vera aut falsa decreta pronun-

tiarit. Ex quo plane intelligitur quantopere intersit diligentem huic disciplinae operam dare, eiusque recta et solida fundamenta iacere. His ad illum perniciosum eripiendum errorem ante constitutis, operi manum admoveamus.

Ad praesentis disciplinae nomen quod attinet, ipsum ductum videtur ex titulo : μετὰ τὰ φύσικα *qui nonnullis Aristotelis libris praefixus reperitur, sive eius opera, sive, ut critici volunt, opera illorum, qui eos digesserunt ordinaruntque. Cum enim hi cetera Aristotelis scripta, quae peculiare argumentum tractarent, in summam contulissent ; quae superfuerunt, quia res varias et universalioribus notionibus imbutas spectabant, in quatuor et decem libros partiti sunt, eoque nomine distinxerunt. At quidquid de origine sit, certum est metaphysicae nomen disciplinae quam tractare hic aggredimur, valde accommodatum esse, atque ideo iure apud sapientes invaluisse. Iuxta enim vim vocis idem sonat, ac disciplinam, quae* trans *vel* ultra *physicam sit, idque ex eo, quod obiectum eius in altiore et nobiliore sistat gradu, quam quo obiecta physicae constituta sunt. Obiectum enim illud, ut supra dixi, aliud revera non est, nisi ens aut ab omni materia liberum, aut praecisione mentis extra materiam cogitatum.*

Ex quo evidenter emergit, hanc scientiam maxime esse possibilem. Ea enim obiecta considerat, ad quae scienda ineluctabili vi naturae incitamur, et quorum summota notitia, non solum ceterae disciplinae vacillant, sed tota hominum vita et operatio incerta redditur et fundamentis destituta. Quare si ceterae constant scientiae, si rationalis natura quidquam valet (quod nemo nisi amens inficiabitur) ; metaphysica in possibilium numero haberi debet. Nec vero possibilis tantum, sed realis etiam scientia existimanda est. Cum enim ens ipsum ad contemplandum assumat, obiectum habet, quo nihil reale magis comperiri potest aut rerum naturae intimius. Quidquid enim cogitationi obiicitur, quidquid ad realem naturam pertinet, quidquid a meris apparentiis differt ; id omne profecto entis ratione continetur. Cum igitur Metaphysica hanc entis rationem sive seorsum in se, sive in praecipuis eius veluti partibus contempletur, id considerat quod maxime obiectivum atque reale est, et quo intrinsecus viget quidquid aliquo pacto subsistit. At vero obiecti realitas, ut quisque novit, realitatem constituit disciplinae ; Metaphysica igitur inter reales scientias haberi debet.

Quod cum ita sit, Metaphysicae notiones non perinde dici debent abstractae, *quasi in iis versentur dumtaxat, quae animo tantum agitantur, atque solo idearum quasi labyrintho se continent ; sed idcirco sic nominantur, quia, etsi ea respiciant, quae ipsis rebus insunt, tamen aut generatim communes omnibus rationes, aut obiecta extra ma-*

teriam posita, aut in ipsa materia ea tantum attingunt, in quibus mens a sensilibus materiae mutationibus cogitationem amovet.

Quibus expositis, sponte sua sequitur quaenam ipsi sit adhibenda partitio. Obiectum enim incorporeum in primis est Deus; deinde animus humanus, qui quidem in praesens non seorsum a corpore extat separatus, sed una cum ipso efformat hominem. Hae duae igitur quasi partes necessario ad disciplinam hanc pertinent, quarum altera theologia, *altera* psychologia *nominatur. Praeterea ipsa natura corporea, ut diximus, incorporeo quodam modo considerari potest, prout eius conditio, origo, natura, atque alia inquiruntur, quae rationi tantum se patefaciunt. Tertia igitur haec pars metaphysicae adiungenda est, quam* cosmologiam *dicemus. Et quoniam hae tres disciplinae ens contemplantur, prout ad primarias sui descendit partes et quasi species; tota haec triplex disquisitio* Specialis Metaphysica *nuncupabitur. Verum praeter hanc, pars alia constituenda est, quae ceteris antevertat, quaeque ens ipsum generatim inspectum et communia omnibus attributa pertractet. Atque hanc ex munere, quod exercet,* Metaphysicam generalem *nominamus, Wolfius* ontologiam *dixit.*

Bifariam igitur Metaphysicam in generalem *et* specialem *dispescimus, atque hanc iterum tripartita illa divisione, quam innuimus, in* cosmologiam, psychologiam *et* theologiam *tribuimus. Quae quidem partitio a Verulamio etiam insinuatur, qui postquam philosophiam in tres doctrinas dispesci oportere docuisset, de homine, de Deo, de natura; continuo addidit his disciplinam aliam praeituram esse, quae veluti truncum, in quo rami illi vivunt, exhibeat, quamque* philosophiam primam *nuncupavit* [1].

Ex his, quae tractata sunt, satis elucet ex quanam adstructarum metaphysicae partium inchoandum sit. Nam si universalia particularibus sunt implicita, eorumque notitia demonstrationis et doctrinae ordine anteponitur; bonae methodi lex omnino postulat ut ab Ontologia ducatur exordium. Atque haec iure meritoque philosophiae ianuae et fundamento assimilari potest, sicut logica duci et instrumento com-

1 « Convenit igitur partiri philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de Numine, doctrinam de natura, doctrinam de homine. Quoniam autem partitiones scientiarum non sunt lineis diversis similes, quae coëunt ad unum angulum, sed potius ramis arborum qui coniunguntur in uno trunco (qui etiam truncus ad spatium nonnullum integer est et continuus, antequam se partiatur in ramos); idcirco postulat res ut priusquam prioris partitionis membra persequamur, constituatur una scientia universalis, quae sit mater reliquarum, et habeatur in progressu doctrinarum tamquam portio viae communis, antequam viae se separent et disiungant. » *De dignitate et augmentis Scientiarum* l. 3, c. 1.

paratur. Etenim ut Logica mentem in vero exquirendo dirigit, ipsaque ad scientias veluti fabricandas utimur; sic Ontologia ad philosophias quasi theatrum introducit, atque eas notiones explanat, quae reliquarum disciplinarum principia et elementa suppeditant. Quod cum ita se habeat, optimus quisque perspicit partem hanc primariam philosophiae non esse pingui minerva, ut aiunt, exequendam, sed peracute et solerter; nec sufficere ut lexici *cuiusdam instar vocabula quaedam explicet, quae passim recurrunt in scientiis. Sed opus plane est ut philosophiae totius veluti fundet initium, idque ea soliditate et diligentia, quae tantae moli excitandae conveniat. Ut vero ad id, quoad possumus, enitamur, quatuor capitibus theoriam hanc complectemur. Primo, ens ipsum generatim acceptum tum in sui notione tum in proprietatibus, quibus afficitur, considerabimus. Deinde de praecipuis classibus eloquemur, in quas ens dispesci solet. Tertio de causis, quae communiter in ente vigent, dicemus. Tandem, his simplicibus notionibus explicatis, ad iudicia quae inde efformantur, quaeque scientiarum principia sunt, discutienda gradiemur.*

METAPHYSICA GENERALIS

SEU

ONTOLOGIA

CAPUT PRIMUM

DE ENTE EIUSQUE GENERALIBUS PROPRIETATIBUS.

Quatuor articulis caput hoc comprehendimus. Primus quid entis notio ferat quotque eius generalia attributa sint edisseret: tribus vero reliquis tria entis attributa separatim scrutabimur.

Articulus I.

De conceptu entis eiusque proprietatum numero.

1. Ut alias dictum est [1], dantur in cognitione humana nonnulli conceptus, qui perspicui per se sunt et manifesti sic, ut definitione non egeant. Immo etiam si maxima simplicitate et universalitate gaudent, definiri non modo non egent, verum etiam nequeunt. Etenim definitio iis dumtaxat conceptibus adhibetur, qui, utpote convoluti et implexi, in alios simpliciores, atque ideo generaliores, resolvuntur; quod certe in notiones simplicissimas atque universalissimas minime quadrat.

In harum numero certe *entis* notio praecipue habenda est; quae profecto adeo claret per sese, ut verbis effici clarior minime possit. Et sane entis ideam maxime esse generalem exinde constat, quod haec ad alias omnes notiones prorsus se applicet et adiungat, easque veluti suo sinu complectatur. Nihil enim est, quod non sit ens, quodque in tantum, in quantum ens est, non cogitetur. Esse autem simplicissimam exinde patet, quod ultimum sit ele-

[1] *Logicae* par. 2, c. 3.

mentum, in quod quaevis alia idea complexa resolvatur. Ex quo fit ut ceteris conceptibus collustrandis et dissolvendis deserviat; ipsa vero per aliam notionem collustrari et dissolvi nequeat. Sic, ut exemplo utar perspicuo, si quis posceret: quid homo sit? responderi optime posset: esse *animal rationale*. Si ulterius quaereret; quid sit animal? reponeretur; esse *vivens sensu praeditum*. Si instaret iterum: quid vivens? ei diceres: *substantia, quae se movendi interno gaudet principio*. Percontanti denuo: quid substantia? adderes: *ens in se existens*. At cum ad notionem *entis* ventum fuerit, progredi ulterius definiendo non potes; nisi vitioso, ut aiunt, circulo obvolvi velis.

Et re quidem vera, quicumque conceptus feratur in medium, is implicitam sibi habet et penitus inclusam notionem entis. *Esse enim*, ut sapienter S. Thomas, *formale est respectu omnium quae in re sunt* [1]. Unde quod est color respectu visus, est ratio entis respectu intelligentiae. Quemadmodum visus nullum obiectum intueri potest, nisi colore suffusum; ita mens nihil capit, nisi quatenus entis rationem participat. Conceptus igitur entis sponte sua perlucet menti, sicut color sponte sua spectabilis est oculo. Quare si quis entis notionem ignorat, is omnia ignoret necesse est.

Nihilominus si non veram definitionem, sed qualemcumque declarationem explicandi gratia postules, dici poterit *ens* generalissime acceptum esse *quidquid aliquo modo per se et positive intelligitur*, seu *quidquid intelligibile proprie est*. Quod autem nullo modo intelligitur, ut contradictorium; aut si intelligitur, non intelligitur proprie et per se, sed improprie et per aliud, *nihilum* dices. Huiusmodi sunt negationes quae nonnisi per suum oppositum intelliguntur.

2. Ens sic amplissime sumptum dividi potest in *reale* et *logicum*, quod veteres *ens* etiam *rationis* nominabant. *Ens reale* illud erit quod intelligitur ut res aliqua, seu quod tale est ut extra mentem vel existat vel saltem existere possit. Exemplo sit homo, aut sol alius; quorum primus actu exstat, alter exstare posset. Contra *ens* erit *logicum*, si non exstat nisi in mente, eo quod vel mere conceptus sit vel ordo positus in conceptibus; ut definitio et syllogismus quae certe nonnisi in actibus animi definientis et ratiocinantis vigent. Omisso ente logico, ens reale, ut patet, dispesci poterit in actuale et possibile, prout existentiam in se actu habet vel potentia tantum. Sic possibile ens dicitur, si cogitas mundum alium a praesenti diversum; actuale vero si cogitas astra, tellu-

[1] *Summa Theol.* I. p., q. VIII, a. 1.

rem, animalia ceterasque substantias, quibus haec rerum universitas coagmentatur. Attamen ad pugnam verborum vitandam adverte, a nonnullis hoc secundum, nempe quod actu extra mentem subsistit, ens reale dumtaxat dici; quod autem possibile tantum est, aut, praecisa existentia concipitur, ideale nuncupari.

Praeterea ens dividitur in *infinitum* et *finitum*, in *substantiam* et *qualitates*, in *absolutum* et *relativum*, in *simplex* et *compositum*, ceterasque classes, ad quas ea omnia quae vel sunt vel animo agitantur, revocari possunt. Sed de his in sequenti capite disseremus.

Quod concrete dicitur *ens*, abstracte dicitur *essentia;* quae nihil est aliud nisi id, quo ens est id quod est. Unde solet etiam *quidditas* appellari.

3. Inquirebant hic veteres utrum notio entis *generica* dici possit, an tantum *analoga*. Haec, quae crassioribus intellectibus visa est fere quaestio de lana caprina, maximum usum habet pro pantheistarum refutandis argumentis. Eam igitur omnino praetermittere non debemus.

Itaque nomine *generis* illa proprie notio usurpatur, quae in eadem omnino ratione convenit *speciebus;* ita ut differentiae *specificae*, quibus determinatur, non in ipsa veluti partes contineantur, sed aliunde revocentur. Sic conceptus animalis genus est, propterea quod ita variis suis speciebus (ex. gr. homini et aquilae) competit, ut hae non discrepent in ipsa notione animalitatis (quae conceptu viventis sensu praediti absolvitur prorsus) sed discrepent vi differentiae cuiusdam sumptae extra notionem animalitatis. Rationalitas enim ex. gr. quae specifica differentia hominis est, non tamquam pars animalitatis cogitari debet, sed cogitanda est ut proprietas longe nobilior, quae animalitatem perficiat atque ad gradum evehat altiorem.

Id dici non potest de conceptu entis; qui ita ad singulas entium descendit classes, ut hae in ipsa ratione entis varientur. Differentiae enim, quibus determinatur, non aliunde arcessuntur, sed ipsam rationem entis participant, extra quam nihil est. Sic cum substantia differre dicitur ab accidentibus in eo quod sit res non alteri inhaerens sed per se stans, differentia illa *per se stans* conceptum entis non egreditur; est enim profecto aliquid quod positive intelligitur; quidquid autem positive intelligitur, conceptu entis continetur. Impossibile est igitur differentias ullas nancisci, quae extra conceptum entis repetantur; quemadmodum ad genus habendum requireretur. Praeterea genus proprie dictum, cum ad singulas descendit species, variari non debet vi differentiae speci-

ficae in ipsa notione generica. Sic rationalitas adiecta animalitati non diversificat ipsam animalitatem; quae, in quantum talis, in homine et bruto consimilis est. Id non accidit de notione entis; nam differentiae quae illam deinceps coarctant, eam variant in ipsa ratione entis. Cum enim ex. gr. ens generatim acceptum in ens a se et ens ab alio dividitur, illud *a se* et *ab alio* non relinquit consimilem in subiectis, quae afficit, praeviam notionem; sed eam ita intime penetrat, ut omnino diversam efficiat. Nam entitas ipsa in creaturis dependentiam dicit, in Deo viceversa dicit independentiam. Quod non est de generibus proprie dictis; siquidem rationalitas, quae determinat hominem, non est ipsa animalitas, sed gradus alter naturae qua subiectum informatur.

Quare conceptus entis proprie genus dici nequit. Non enim est eiusmodi, ut ipsi obiective respondeat ratio aliqua, quae aequo modo conveniat singulis entibus, et per differentias extra se sumptas determinetur. Sed notio dicenda est universalis analoga, quatenus etsi abstractione mentis ad tantam universalitatem evehi possit, ut omnia sub ea ratione indiscriminatim repraesentet; tamen obiective ipsi non respondet nisi ratio diversa entitatis, quae propter solam *analogiam* considerari potest ut una eademque in singulis entibus. Sic cum notio entis a finito et infinito praescindere atque utroque generalior esse dicitur; id non fert in illis obiectis participationem ullam eiusdem perfectionis aut saltem rationis quae aequo modo se habeat; sed importat tantum existentiam alicuius analogiae in realitate utriusque entis propria. Quae quidem analogia in eo sita est, quod entia finita, licet limitibus undique adstringantur, tamen reapse sint, et entitate sua Infinito, eo modo quo possunt, assimilentur; quemadmodum vestigium assimilatur homini qui ipsum impressit, aut imago assimilatur prototypo, cuius aliqua lineamenta utcumque refert.

Hinc tamen non sequitur posse ens considerari ut praedicatum aliquod quod natura saltem antecedat Deum. Nam ens absolute sumptum, quatenus defectum omnem et limitem excludit, totum quantum est identificatur cum Deo. Ad rem S. Thomas: « Propter « hanc tamen analogiam, non sequitur ens esse prius utroque, « Deo scilicet et creatura; sicut prius est ens substantia et acci- « dente, de quibus analogice dicitur. Ad cuius evidentiam est « sciendum, quod quando tota ratio analogica reperitur in altero « eorum de quibus praedicatur, sicut tota ratio entis absolute in « Deo reperitur; tunc non erit praedicatum prius utroque, cum « praedicatum non excedat subiectum [1]. »

[1] Opusculo 42. *De natura generis.*

4. Nomine generalium entis proprietatum ea intelligimus attributa, quae de ente quolibet pronuntiari possunt. Quae idcirco eius *proprietates* vel *affectiones* dicuntur, quia singulorum entium sunt propria eorumque notitiam veluti consequuntur. Revocari autem commode possunt ad tres potissimum: *unitatem, veritatem, bonitatem.* Cuius numeri haec ratio afferri posset. Proprietas entis esse nequit aliquid reale et positivum ab ipso ente distinctum. Id enim omnino repugnat; conceptus siquidem entis, utpote maxime universalis, omnia complectitur. Ergo cum entis attributa quaeruntur, non quaeritur positio et realitas ab ipso ente distincta eique quodammodo superaddita. Contra vero nec quaeritur aliquid mere a mente confictum. Quia quidquid tale est, id in rebus non invenitur, sed mente dumtaxat cogitatur; cum contra aliqua adsint quae cuilibet enti, remota mentis consideratione vel fictione, competunt; ut de tribus recensitis satis superque constat. Etenim, etsi mens nihil de rebus cogitet, tamen quaelibet res in se vera est, bona est, unitate gaudet. Cum igitur entis attributa ex una parte non debeant aliquid mere fictitium, ex alia vero esse non possint ab ipso ente distincta; restat ut sint vel aliqua negatio cuilibet enti communis, vel respectus et relatio ad tertium aliquod, quod, etsi notione entis continetur, tamen sit eiusmodi ut semet aliaque cetera entia respicere possit. Atqui nulla alia negatio in quolibet ente considerari potest, nisi vacuitas divisionis (omne enim ens in se divisum non est, licet a ceteris divisum sit); nullus respectus cuilibet enti communis adest, nisi is, quem entia quaeque ad vim cognoscendi atque appetendi habent (siquidem ab aliquo saltem intellectu omne ens cognoscitur, omnisque realitas ab aliqua voluntate vel iam diligitur vel certe diligi potest). Ergo haec tria tantum ut affectiones entis considerari possunt; videlicet eius *indivisio, relatio ad intellectum, relatio ad voluntatem.* Iam vero horum primum exprimit unitas, alterum veritas, tertium bonitas. Haec igitur tria: *unitas, veritas, bonitas* generalissimae entis proprietates dici debent.

Quod si quis plures obtrudere velit, propterea quod alii respectus negationesque in ente considerari possint; ipsas exinde respues, quod sint eiusmodi, ut vel cuilibet enti non competant, vel ad tres commemoratas ipsamve notionem entis commode revocentur, quemadmodum ex dicendis facile iudicium erit.

Articulus II.

De unitate.

5. Unitas definiri potest *carentia divisionis*, seu notio enti attributa, quatenus in plura, quae divisum aequiparent, dividi nequeat. Quamvis vero rebus simplicibus proprie conveniat, tamen lato sensu etiam compositis competit. Haec enim licet divisioni subiaceant, tamen dividi nequeunt in plura quae eiusdem rationis sint ac totum quod dividitur. Sic aula ex. gr. unitate fruitur, quia licet dividi possit in parietes, pavimentum, testudinem; vel etiam, si lubet, in alia angustiora conclavia: tamen dispesci nequit in plures aulas quae eiusdem amplitudinis sint atque illa quae dividitur. Sic etiam individuum quodlibet est unum, quia in plura discerpi nequit. Si enim in plura discerperetur, individui notio corrueret; quod idcirco tale nuncupatur quia indivisum est in se et divisum a quolibet alio. Inquies: dividi in plura poterit, si partibus constabit inorganicis, quae eiusdem naturae sint ac totum, ut in lapide vel metallo. At in hoc etiam casu impossibilitas divisionis, propria cuiusque entis, locum habet; nam partes quae per divisionem disiunguntur, magnitudine saltem a toto differunt; ac proinde nova erunt individua diversae rationis ab individuo, quod ante propter earum coagmentationem exsurgebat. Quamobrem recte unitas in quadam indivisibilitate consistit, perque eam merito explicatur.

Nec vero quia unitas per terminum negantem, nimirum *indivisibilitatem*, exprimitur, in mera negatione poni putanda est. Saepe enim usuvenit, ut voce nos negante utamur ad aliquam positivam perfectionem significandam, cui negatio imperfectionis alicuius adnexa sit. Sic cum animum immaterialem dicimus, negante hoc vocabulo positivam animi perfectionem innuimus, ex qua resultat ut materiam omnem excludat. Idem in praesenti incidit. Unitas enim, quae per *indivisibilitatem* exponitur, ipsam rei entitatem seu perfectionem importat, quatenus haec divisioni quae imperfectio quaedam est, non subditur.

6. Ex unitatis definitione consequitur tot reperiri species unitatis, quot exstant indivisibilitatis species aliae aliis perfectiores.

Porro summa indivisibilitas, atque ideo perfectissima unitas, ea est, per quam aliquid ita est unum, ut neque ex partibus coalescat, neque pars ullius compositi aut subiectum esse possit modificationibus suscipiendis obnoxium. Hanc appellare possumus uni-

tatem *simplicissimam* aut *maximam*, quae propria est Dei solius. Omnia enim creata entia composita sunt, vel licet sint simplicia, tamen aut ad substantiam unam compositam efformandam dicunt ordinem, aut saltem modificationibus quibusdam afficiuntur. Sic spiritus, quamquam simplicem naturam habet, tamen cogitationes appetitionesque mutabiles suscipere potest, a quibus aliqua ratione perficitur.

Alia unitatis species ea est, per quam aliquid ita non est compositum, ut tamen ad compositum aliquod constituendum ceu pars concurrat, aut saltem modificationibus nonnullis afficiatur. Sic animus humanus compositionis quidem est expers, sed ad hominem una cum corpore constituendum ordinem habet et cognoscendi atque appetendi modificationes induit. Hanc rite dixeris unitatem *simplicitatis*, quae propria est omnium rerum creatarum, quae a partium admixtione sint liberae.

Tertia est unitas *compositionis*, quae entibus ex partibus coalescentibus convenit. Hinc unus est homo, licet animo et corpore constet; unum est templum, licet lapidibus caementoque confletur. Verum haec minus proprie est unitas, ac potius multiplicitas unitate praedita quam vera unitas dicenda foret.

Denique adiungi potest unitas moralis aut ordinis, quae in multitudine ordinata, seu uni subiecta capiti, aut una instructa dispositione vel relatione ad finem aliquem conspiciatur. Sic unitate fruitur civitas, unitate fruitur exercitus, unitate fruitur opus quodpiam arte factum. Unitati autem opponitur multiplicitas, quae nihil est aliud, quam entitatum sine ullo nexu congeries.

7. Huc revocanda est *identitas*, quae vel *unitas* quaedam est, vel ex *unitate* resultat. Definiri autem potest: *convenientia entis cum seipso;* siquidem ens quodvis, cum sibi ex necessitate conveniat, idem est sibi ipsum.

Ad identitatis partitionem quod attinet, ea primum dispescitur in *physicam* et *moralem*. Illa habetur cum ens idem dicitur, eo quod eius physica realitas perseverat; sic animus perpetuo vivens perpetuo erit sibi idem. *Moralis* vero vocatur identitas, cum ens sibi constat in existimatione hominum, etsi physica eius constituentia varientur, aliaque loco aliorum sensim sine sensu succedant, ita ut mutatio considerationem effugiat. Sic domus, quae temporis decursu sic pedetentim ex integro instauratur, ut id sensui non appareat; etsi nulla vetus pars supersit, nihilominus morali existimatione censetur eadem, utut physice sit diversa. Secundo dividitur identitas in *essentialem* et *accidentalem*, prout ens in essentialibus vel accidentalibus sibi consonat permanetque. Ter-

tio, cum convenientia istaec spectari possit vel quoad notiones genericas, vel quoad constitutiva specifica, vel denique quoad determinationes numericas individuamque rei entitatem; identitas partienda est etiam in *genericam*, *specificam*, et *numericam*. Sic inter hominem et belluam generica, inter diversos homines specifica, inter unum hominem et seipsum numerica identitas intercedit. Denique identitas alia est *realis*, alia *rationis;* quarum prima habetur cum ens sibi est idem quoad rem ipsam; altera vero cum non modo re, sed etiam conceptu sibi congruit.

8. Cum notionibus *unitatis* atque *identitatis*, conceptus etiam nectitur *similitudinis*, quae semper in aliqua unitate vel identitate fundatur. Est autem similitudo *concordia distinctorum;* atque ideo ibi viget, ubi entia numero differentia in aliqua perfectione vel charactere conveniunt. Proindeque, quae similia vocantur, ea licet numero discrepent; tamen aut specie, aut genere, aut saltem analogia, eadem sint oportet. Nihilominus frequentior tulit usus ut similia ea strictius dicerentur, quae vicissim in qualitate consentiunt, ut duo corpora albedine suffusa; quae autem in quantitate consonant, ea proprie non *similia* sed *aequalia* nuncuparentur, ut duo metalla, utraque centum librarum pondo.

9. Qua in re cum de similitudine facta mentio sit, silentio praeteriri nequit celebris inter Leibnitium et Clarkium exorta contentio: utrum duo entia inveniri possent perfecte similia, seu quae solo numero discreparent [1]. Vehementer negabat Leibnitius; unde hoc principium statuit: *fieri non posse ut duo individua solo numero differentia in hoc mundo exstent.* Affirmabat Clarkius; nullam siquidem hac in re adesse repugnantiam contendebat. Nos Clarkio adstipulandum censemus. Id enim fieri a Deo potest, quod intrinsecus repugnantiam non involvit; nullam autem hic esse repugnantiam ipse Leibnitius veritate adactus largiebatur.

Nec argumenta de carentia rationis sufficientis pro utrisque entibus in diverso loco sistendis, aut de experientia in omnibus dissimilitudinem aliquam patefaciente (quibus ille ad hypothesim suam utebatur) evincunt aliquid. Nam ad primum quod spectat, individua loci determinatio non a natura rei, quae conditur, sed a supremi Conditoris pendet libertate. Quare ut Dei voluntas cum ens quodvis crearet, tali loco prae alio libere constituit, licet alibi collocare potuisset; sic si novum ens conderet superiori prorsus consimile, ipsum in alio distincto loco (quod pro primo facere po-

[1] *Recueil. de lettr. entr. Leib. et Clark.* Op. Leibnitii Tom. 2. Editione Genevensi.

terat) constitueret. Unde huius diversae collocationis *ratio sufficiens* in libertate ipsa divina continetur; nullus enim determinatus locus cum essentia ullius creaturae necessario connectitur. Ad experientiam vero reponimus ipsam non esse tanti, ut ad omnia in orbe existentia se porrigat; et quamvis porrigeretur, impossibilitatem tamen oppositi non ostenderet. Non enim quod non est, id continuo fieri non posse convincitur; siquidem a *non esse* ad *non posse*, ut fert proverbium, non datur illatio.

10. Identitati opponitur distinctio, quae esse potest vel *realis*, vel *rationis*. Prima, ubi una et simplex viget entitas, non reperitur; importat enim differentiam saltem numericam inter ea, quae tali modo distinguuntur. Poscit autem bifariam dividi: in distinctionem *substantialem* et in distinctionem *modalem*. Illa viget inter substantias numero saltem separatas, ex. gr. *duos lapides*; vel inter principia substantiam compositam constituentia, quorum unum entitate sua non est aliud, pone *animum humanum* et *corpus*. Appellari autem debet *adaequata*, si eorum, quae distinguuntur, unum non sit pars alterius, ex. gr. si sumas duos individuos homines; *inadaequata* vero, si unum instar partis ad aliud efformandum concurrit, ut si *animum humanum* cum *toto homine* compares. Modalis autem, seu accidentalis distinctio ea dicitur, quae intercedit inter substantiam eiusque modificationes vel accidentia, aut etiam inter unam modificationem et aliam. Sic inter ceram eiusque figuram, interque figuram coloremque distinctio viget *modalis*.

Distinctio autem rationis unitati rei simplicis aut etiam physicae identitati neutiquam adversatur. Vel enim mere a mente dependet, vel accipit quidem ab obiectis fundamentum, attamen a ratione perficitur. Huius vero triplex genus discerni debet, nimirum *formalis*, *virtualis*, *mere mentalis*. Prima viget ubi res simplex ac partibus physicis carens ita varios gradus perfectionis complectitur, ut horum unus obiective non involvat perfectionem alterius. Sic gradus *sensibilitatis* in animo humano a gradu *intellectualitatis* distinctione formali secernitur. Secunda viget, cum una simplicissima entitas licet in se prorsus non distincta, tamen propter sui excellentiam pluribus aequivalet, ac proinde distinctionis fundamentum considerationi praebet. Sic attributa divina distinguuntur inter se. Utraque appellata est distinctio *rationis ratiocinatae*; eius enim fundamentum extra rationem reperitur. Demum tertia, seu distinctio *pure mentalis*, ea est, quae a mente dumtaxat pendet, obiectum idem duplici idea, confusa una, altera distincta, sibi obiiciente; quin ullum in rebus inveniat fundamentum. Quare haec distinctio *rationis ratiocinantis* dici etiam

solet. Talis est distinctio, quae intercedit inter *hominem* et *animal rationale;* nulla enim est alia diversitas, nisi quod idem obiectum prius exprimitur idea confúsa, deinceps distincta.

ARTICULUS III.

De veritate.

11. Veritatem hic spectamus prout rebus inest, quibus aliqua ratione competere ex ipsa loquendi consuetudine patet. Dicimus enim saepenumero: haec est vera virtus, hoc verum animal, hic verus amicus, atque his similia; quibus effandis reale obiectum a fallaci vel simulato distingui volumus. Moris autem loquendi magna philosopho habenda ratio est; ubi enim communis est, naturam auctricem habet et magistram, communemque ordinem cognoscendi manifestat.

Age nunc de hac veritate, quam veteres *transcendentalem*, recentiores *metaphysicam* appellant, confuse admodum disseruit Wolfius eam definiens: ordinem eorum, quae enti conveniunt [1]. Equidem secundum ea, quae in Logica attigi, entis veritatem sic in complexu eorum, quibus ens constituitur, reponendam censeo, ut respectum aliquem seu relationem ad cognitionem includat. Aurum enim ex. gr. idcirco appellatur verum, quia eiusmodi est, ut, si concipiatur tanquam aurum, vera exsurgat cognitio. Idem dic de reliquis, quae vera nuncupantur. Unde haec denominatio rebus quidem ipsis iure tribuitur, earumque realitatem importat, sed semper respectum quemdam involvit ad intellectum, ex cuius analogia derivatur. Atque hoc videtur voluisse Augustinus, cum inquit: *verum est, quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit possitque cognoscere* [2]. Quibus verbis sat luculenter expressit ad entis veritatem convenientiam exquiri quamdam rei cum mente, quae illam contempletur vel saltem contemplari queat.

Explicatio istaec veritatis divinae etiam naturae quadrat; quae in tantum vera nominatur, in quantum veram sui notitiam in intellectu divino, cum quo unum idemque est, necessitate gignit. At evidentius apparet in rebus creatis, quae in tantum propriam sortiuntur realitatem ac sunt id quod sunt, in quantum ideis Dei archetypis assimilantur. Quapropter earum entitas a relatione ad cognitionem saltem illam, ex qua pendent, separari non potest. Ex

1 *Ont. log.* Part. 1, sec. 3, c. 6, §. 459.
2 *Soliloq.* lib. 2, c. 5, n. 8.

quo efficitur ut philosopho, rerum naturas perscrutanti, relatio eiusmodi, ad entis veritatem requisita, in veritatis definitione praetermittenda non sit. Nec tamen putandum est *ens verum* ad divinum dumtaxat intellectum ordinem includere, ad nostrum vero nequaquam. Nam entia etsi non omnia nec semper actu cum mente nostra conformentur; tamen eiusmodi sunt ut eidem apta sint conformari, ac veram sui tribuere cognitionem. Quare, ut sapienter observat S. Thomas, ens *verum* dicitur potissimum et primo per ordinem ad divinum intellectum, secundo autem minusque proprie respectu intellectus creati. Etsi enim quaeque entia huic etiam adaequari possint, a quo certe apta sunt attingi, nihilominus nonnisi ad mentem divinam relationem habent *maximam*, *necessariam* atque *essentialem*. Maximam quidem, quia a divina mente tantum tali cognitione continentur, ut ea perfectior nequeat excogitari; necessariam vero, quia nulla res effugere valet divinae mentis intuitum: essentialem denique, quia cum entia creata, quotquot sunt, a divinis ideis pendeant, vi suae naturae respectum ad divinam mentem habent, cum qua per cognitionem necessario adaequantur. En S. Doctoris verba: « Verum, ... est bonum intel-
« lectus. Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit
« per respectum ad intellectum, voces quidem sicut signa, res au-
« tem sicut ea, quorum intellectus sunt similitudines. Consideran-
« dum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum duplici-
« ter, uno modo sicut mensura ad mensuratum, et sic comparan-
« tur res naturales ad intellectum speculativum. Et ideo intellectus
« dicitur verus secundum quod conformatur rei; falsus autem, se-
« cundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur
« esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut po-
« suerunt quidam antiqui existimantes rerum veritatem esse solum
« in hoc quod est videri. Secundum hoc enim sequeretur quod
« contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub
« diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquae verae et
« falsae per comparationem ad intellectum nostrum, non essentia-
« liter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet natae sunt
« facere de se veram vel falsam aestimationem, et secundum hoc
« dicitur aurum verum vel falsum. Alio autem modo res compa-
« rantur ad intellectum sicut mensuratum ad mensuram, ut patet
« in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde opus artificis
« dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis; fal-
« sum vero in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia etiam
« naturalia comparantur ad intellectum divinum sicut artificiata
« ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera, se-

« cundum quod habet propriam formam, secundum quam imita-
« tur artem divinam. Nam falsum aurum est verum orichalchum.
« Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res na-
« turalis per suam formam arti divinae comparatur [1] ».

12. Ex dictis elucet etiam falsitatem in rebus nullam proprie reperiri. Quaeque enim res illam entitatem sortitur, quae non solum per se, sed in determinatis etiam adiunctis, quibus afficitur, cognita a Deo est fuisse habitura; ac proinde divinae ideae necessario respondet. Item, quoad nos ens quodvis idoneum est veram sui notitiam parere. Quod si quando falsitatem ingenerat; id non ex eius natura sed ex imprudentia iudicantis oritur, qui de obiecto a se nondum rite perspecto iudicium profert. Nihilominus, quoniam obiectum aliquod in talibus quandoque versatur adiunctis, ut falso iudicio facile det ansam; *per accidens*, ut aiunt, et quasi vocis abusu falsum dicitur. Sic orichalcum ex. gr. appellatur aliquando falsum aurum, quia huius ideam ex errore nobis facile ingenerat, quae obiecto, ad quod refertur, non respondet.

ARTICULUS IV.

De bonitate.

13. Bonum, utpote unus ex conceptibus transcendentalibus et simplicibus, proprie definiri nec indiget nec potest; atque est eiusmodi, ut omnes vel imperiti ipsum distincte norint. Et sane si omnes vel rudissimi in bonum feruntur (siquidem nullus est qui bonum qua bonum est non velit), signum profecto est bonum ab omnibus dignosci; ignoti enim nulla cupido. Nihilominus, quoniam etiam hae notiones, quae immediate sub intelligentiam cadunt, possunt quandoque vel per alios conceptus, per se aeque notos sed audienti notiores, vel per effectus et proprietates declarari; id nos in praesenti quoad bonitatem praestabimus.

Itaque notio bonitatis, reponenda videtur in aptitudine quam res habet ad subiectum aliquod perficiendum augendumque, ex quo emergit ut appetitione sit digna. Quare bonum proprie voluntatem respicit, nec nisi metaphorice ad res alias appetendi vi destitutas refertur.

14. Ad eius autem partitionem quod spectat, primo dividi potest in *absolutum* et *relativum*. Illud est quod per se appetitur, eo

[1] In *Perihermenias* lib. 1, lect. 3.

quod natura sua enti congruat ipsumque perficiat, ut *sanitas*; alterum vero quod non propter se, sed tantum in certis rerum adiunctis aut tamquam medium pro fine aliquo consequendo, appetitionem allicit, ut *medicina*. Secundo dispesci potest in bonum *sensibile* et *rationale*. Primum est quod corpus attinet, ût *cibus*; alterum vero quod spiritum, ut *scientia*. Tertio tribuitur in *physicum* et *morale*. Primum est quod *physice* ens perficit, ut *vita*; posterius vero quod *moraliter*, ut *virtus*.

Sed praecipua boni divisio in ea cernitur, qua illud in honestum, delectabile, et utile dispartitur. Nam quod bonum enti congruat et appetitionem alliciat, id ex tribus partibus oriri potest. Vel enim congruit ratione sui, vel ratione alterius boni, a'd quod consequendum subvenit. Si postremum hoc contingat, bonum *utile* habebitur, qualis est ex. gr. medicina, quae propter sanitatem appetitur, ad quam servandam vel restituendam valet. Sin erit alterum, tunc bonum illud vel appetentiam movet, nulla ratione habita delectationis quae inde oboritur, sed tantum quia decet estque per se rationi consentaneum; et huiusmodi bonum appellatur *honestum*. Talis est virtus, quae diligenda foret, etiamsi nullum oblectamentum afferret. Quod si bonum aliquod diligitur ratione delectationis, quae inde provenit, *delectabile* nuncupatur; pone ex. gr. si quis animum recreandi gratia rusticatum pergat.

15. Bono opponitur malum, quod a S. Augustino per eius privationem explicatur, sic aiente: *nihil aliud est malum quam privatio boni; sicut nihil aliud est caecitas*, *quam privatio luminis* [1]. At quoniam bonum, cuius remotio malum est, in perfectione aliqua reponitur, malum non incongruenter diceretur *carentia perfectionis subiecto debitae*. Qua in re animadvertendum est ipsum a simplici negatione differre. Simplex enim negatio nullam in subiecto exigentiam oppositae realitatis subaudit. At contra, malum non quamcumque perfectionis absentiam, sed eius, quae subiecto debeatur, significat. Unde quamvis in se, si absolute spectetur, nihil sit; tamen, ratione subiecti et inclinationis eius, quam notat, differt a nihilo.

Malum post Leibnitium dividi coepit in *metaphysicum*, *physicum*, et *morale*. At primum huius partitionis membrum redundare videtur. Etenim Leibnitius, et qui eum sequuti sunt, malum metaphysicum appellant ipsam rerum creatarum limitationem, seu altioris perfectionis carentiam, quae rebus quibusque finitis, utcumque perfectis, aliqua semper inest. Verum haec, utpote me-

1 *Soliloq*. c. 5.

ra negatio, rationem mali ex supra dictis habere nequit; nec facile alicui persuadebitur posse quidpiam genuina idea concipi ut malum, propterea quod perfectione privetur, quam habere non debet. Sic sol ex. gr. malus perperam haberetur, quia ratione non fruitur; homo iniuria diceretur malus, quia alis ad volandum destituitur, aut altiore non gaudet perfectione. Restat ergo ut malum proprie in physicum et morale distribuatur, prout perfectione physica aut morali subiectum privat. Ceterum si quis ipsos limites perfectionis rerum creatarum nomine mali metaphysici velit designare, modo se explicet, uti poterit iure suo; nos cum re ad vocabula tantum pertinente non conflictabimur.

Deinde malum respectu creaturae rationalis consideratum dividi solet in *malum culpae* et *malum poenae;* prout vel est inordinatio in actione aut omissione libera voluntatis, vel est quaelibet alia carentia boni ob culpam contracta aut inflicta. Tertio malum dispesci potest in *absolutum* et *relativum;* prout aliquid vel per se malum est, eo quod sit privatio boni debiti; vel in se proprie bonum est, sed respectu alterius malum dicitur, eo quod ipsi inferat detrimentum. Sic iustitia iudicis quamquam optima sit propter se, tamen respectu nocentium mala nominatur, quippe cum eos debitis plectat poenis.

16. Quaestiones aliae, quae existere hoc loco possent, praesertim circa originem mali, in Theologia naturali, cum Manichaeos confutabimus, persequemur. Quaeri tantum hic posset quodnam ex recensitis maius sit malum. Responsum manifestum est. Nam in primis nemo non videt malum mere relativum, vocabuli tantum abusu malum dici, sed proprie esse bonum, ut in iustitia vindicis exemplum habes. Sin malum physicum cum morali comparetur, procul dubio malum morale maius esse videbitur; quippe cum imperfectio sit facultatis nobilioris, et a libertate procedat. Denique si malum culpae cum malo poenae conferatur, culpam profecto multo admodum poena deteriorem dices. Nam in primis poena non infligitur nisi ob culpam. Unde ortum est proverbium: non est malum puniri, sed effici poena dignum. Secundo malum culpae privat rationalem creaturam debito ordine ad Deum, cuius offensam et iniuriam continet; quare limite quodammodo carentem malitiam amplectitur, ratione infinitae personae quae laeditur habeturque contemptui. Malum vero poenae nonnisi in detrimento quodam creaturae situm est, atque ideo immenso intervallo a malo culpae discedit. Ex quibus consequitur ut homo, si ratione duci velit, multo certe libentius detrimentum quodvis subire debeat, quam vel levissima culpa infici.

17. De bono eiusque opposito explicavimus; nonnihil modo de rationibus quibusdam bono valde affinibus delibabimus. Et primum de idea *perfecti*. Notio perfecti licet saepe cum notione boni confundi soleat, ab ea tamen separanda videtur. Perfectum enim revera illud dicitur, cui quoad sui naturam conditionemque et finem propositum nihil deest. Sic ex. gr. navigium perfectum nuncupabis, si in ipsius structura et partibus nihil desideratur, quod ad artefactum illud pertineat et ad velificandum requiratur. Sin contra vitiosum erit.

Ideae perfecti notio *ordinis* succedat. Porro ordo generatim definitur ab Augustino: *parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio* [1]. Speciatim vero dici potest: *mediorum in finem consentanea relatio vel directio*. Tunc enim aliqua ordinata appellantur, cum disponuntur vel moventur prout exigit finis quem sibi quis assequendum praestituit. Exemplis res fiet illustrior. Militum aciem, cum pugnandum erit, ordine instructam dicimus, si ita milites distribuuntur et collocantur, ut victoria de hoste facile ferri possit. Operationes hominis ordinatas asserimus, cum ita se invicem excipiunt, ut fini obtinendo conducant. Ubi id deest, confusio habetur et perturbatio. Ex quibus elucet, ordinem in hoc cerni, ut unitate quadam multitudo donetur; ipsumque diiudicari oportere ex fine proposito, cui quo magis congruit, eo ordo est perfectior. Cum autem finis possit esse vel universalis vel peculiaris, prout toti praefigitur aut parti; consequens est ut ordo etiam in universalem et peculiarem partiendus sit. Ille est, qui in omnibus simul partibus totum aliquod constituentibus spectatur, hic vero qui in singulis seorsum inspicitur.

18. Valde longiorem tractationem requireret notio pulchri, de qua tamen, ne brevitatis limites transiliantur, pauca innuemus. Pulchrum itaque, ut paululum attendenti patet, a conceptibus supra enumeratis oppido differt. Nam unitas, veritas, bonitas, conceptus sunt transcendentales, qui rebus omnibus in quantum entia sunt conveniunt; non ita pulchritudo, quae certe non cuilibet rei competit. Ordo autem et perfectio licet ad pulchrum constituendum requirantur, nihilominus non sufficiunt. Non enim quidquid perfectum est aut ordinatum, continuo pulchrum ducitur. Ut pulchrum habeatur, in primis requiritur ut obiectum multitudine quadam et certa oppositione elementorum, saltem virtualium, constet; quae in unitatem conspirent totius cuiusdam efformandi, iuxta perfectionem, quam illius natura sibi vindicat. Unde concentus

[1] *De Civit. Dei* l. 19, c. 13.

quidam partium diversarum tum inter se, tum respectu totius, quod perfectum exurgat, ad pulchritudinem exhibendam necessarius omnino videutr. Deinde opus est, ut harmonia haec actu a contemplante comprehendatur, et contemplatione ipsa intuentem oblectet. Hoc enim maxime differt pulchrum a bono, quod bonum assequi cupimus, pulchrum autem contueri; nec eius usum aut adeptionem, sed contemplationem dumtaxat avemus in eaque suaviter conquiescimus [1]. Sic caelum sideribus ornatum distinctumque cum forte per sudum suspicimus, pulchrum appellamus, sola eius intuitione contenti. Quare complacentia et delectatio quam pulchritudinis perspicientia affert, nonnisi ad cognoscendi facultatem pertinet, nec quidquam commune retinet cum facultatibus appetitivis proprie dictis. Quae cum ita sint, pulchritudo describi posset: varietas in unitatem totius cuiusdam perfecti conspirans, in cuius comprehensione mens conquiescat.

19. Facultas, qua pulchrum discernimus atque iudicamus, *gustus* nominatur; desumpta metaphora a sensu illo, quo ad sapores deprehendendos donati sumus. Nec vero ab intelligendi facultate distinguitur, sed eadem atque illa est, prout peculiare hoc munus exercet et capacitate ornatur eiusmodi peculiare obiectum diiudicandi. Hinc est ut gustus quoad aliquem inferiorem gradum in omnibus hominibus inveniatur; at quoad exquisitiorem quemdam sensum abstrusiusque iudicium, saepe magnum exquirat inge-

1 Scite ut alia multa, notat hoc Pallavicinus sic aiens: « La bellezza non diletta « in quanto affermata, ma in quanto veduta o appresa vivacemente. Però quando « anche io sapessi (come avviene talvolta ne'sogni più leggieri) di sognar in que- « st'ora; e che però nè questo viale sì nobilmente ameno, nè que' graziosi scom- « partimenti di fiori, nè quelle statue così leggiadre fossero altro che una impa- « statura di larve notturne; tuttavia, se ne durasse in me la stessa vivace appren- « sione, durerebbemi insieme lo stesso piacere. Il proviamo tuttodì nelle favole, « che raccontate da espressivo scrittore, o rappresentate da istrioni sagaci dilettano « con la bellezza loro, benchè altro di sè, che la prima apprensione, non introdu- « cano in noi ben certi della lor falsità, come si è dimostrato. E, perchè l'occhio « o gli altri sensi non errano mai, nulla essi affermando, che in ogni inganno « d'apparenza non resti vero, come ieri ne dichiarò il P. Andrea; e la prima ap- « prensione non è capace nè di verità nè di errore (suppongo ciò secondo la più « comune e più vera filosofia); però nulla rileva al vagheggiatore del bello per ve- « rificar le sue cognizioni, che l'oggetto da lui appreso sia o non sia di fatto, qual « ei nell'animo se 'l figura. Che s'egli per una tale visione o vigorosa apprensione « s'induce a stimarlo presente con un atto di giudizio, il gusto nondimeno della « bellezza non sorge da così fatto giudizio, ma da quella vista, o da quella viva « apprensione, la quale potrebbe restar in noi, emendato ancora l'inganno della « credenza. » *Del Bene* libro 3, cap. 53.

nium, et delicatam veluti texturam animi. Harmonica enim comprehensio partium et conceptus perfectionis obiecto debitae, qui ad pulchritudinem diiudicandam requiritur, saepe abstrusior est, quam vulgari intelligentia ferat. Immo etiam quandoque ad eiusmodi iudicium rite proferendum artis peritia et disciplina necessaria est, cum videlicet de obiecto agitur ad artem aliquam pertinente. Tunc enim pulchrum nonnisi ab iis plene deprehenditur et iudicatur, qui in ea arte, ad quam obiectum spectat, versati sint. Sic frustra contenderes ut divini poëmatis Aligherii pulchritudo gustetur ab homine qui naturali cuidam comprehensivae facultatis praecellentiae idoneam poësis ac phylosophiae et theologiae notitiam non adiungat. Idem dic de exquisito quodam concentu aut eleganti aliquo aedificio, aut quocumque alio opere affabre elaborato; quod profecto longe pulchrius videbitur ei, qui artium illarum regulas callet, quam ei qui imperitus est et vulgaris.

20. Ad partitionem pulchri quod attinet, in primis dispesci potest in *ideale* et *reale*. Pulchrum ideale dicitur quod typicam quamdam perfectionem exhibet; quatenus concipiatur ut perfectum exemplar, cui quo magis aliquid conformetur, eo pulchrius evadat. Et quoniam exemplar eiusmodi considerari potest vel in Deo vel in homine; hinc pulchrum ideale dividitur in *pulchrum ideale divinum* et *pulchrum ideale humanum*. Facultas vero excogitandi typos eiusmodi, eosque extra se in certam materiam transferendi, *genius* dicitur; atque exinde magni artifices nominantur. Pulchrum vero reale illud est quod ipsam obiecti entitatem in se inspectam attinet, et dividi posset in *corporeum* et *incorporeum;* prout vel in dotibus, quae sensu et phantasia attingi possunt, fundetur; vel in rebus intellectualibus aut moralibus conspiciatur. Primum a quopiam iudicari poterit, quo idonea quadam animi habitudine ad ipsum gustandum naturaliter ornetur; alterum exquisitiorem gustum postulat; siquidem spiritualis pulchritudo tanto sensilem antecellit, quanto animi dotes et lineamenta praestantiora sunt quam corporis [1]

[1] Ex his, quae diximus, luculenter apparet nos omnino recedere ab iis quae docet Gioberti in suo specimine *(Saggio sul bello)* ubi pulchrum definit: iunctionem individualem typi cuiusdam intelligibilis cum elemento phantastico, ministerio aestheticae imaginationis peractam. Quae definitio inde potissimum probanda non est, quod pulchrum auferat a rebus mere spiritualibus; immo etiam a rebus corporeis prout physice exstant et extra aestheticam imaginationem in se relucent. Ut omittam originem quam assignat typis intellectualibus, quos ex *formula sua ideali*

Denique ad *sublime* quod attinet, eius notio ingenerari videtur ex excessu quodam relativo pulchritudinis respectu facultatis apprehensivae; quatenus nimirum sic apprehendatur a mente ut comprehendi plene nequeat propter praegrandem magnitudinem qua ornatur. In hoc sensu optime dicitur sublime in aliqua semper *infinitate* fundari. Hinc non tam admirationem, ut pulchrum, sed stuporem potius ingenerat, et animum vehementer percellit et quasi supra se ipsum attollit, magnis excitatis affectibus praeter ordinem consuetum. Duae autem species a Kant recensentur: sublime *mathematicum* nimirum et *dynamicum* [1]. Primum notione nititur spatii aut temporis; alterum potentiae seu vis, quae esse potest physica vel moralis.

Scientia quae pulchri et sublimis investigationem instituit, a recentioribus *aesthetica* nominata est.

CAPUT SECUNDUM

NOTIONES PRAECIPUAE QUAE DIVERSAS ENTIUM CLASSES RESPICIUNT.

Duo philosophi, Aristoteles et Kant, texere tentarunt catalogum notionum quas determinatis entibus iudicando attribuimus. Hinc primus decem, alter duodecim categorias recensuit. Sed si processus Aristotelis cum processu Kantiano conferatur, videbitur sane posterior non esse nisi infelix parodia superioris. Nam Aristoteles centrum faciens in ente reali et individuo rationes obiectivas investigavit, quae illi competunt; Kant vero iudicii analysim instituens modos diversos respexit quibus a mente proferri soleat. Quare ut Aristotelica consideratio obiectiva, sic Kantiana subiectiva potius dicenda est. Atque is in hoc etiam confusionem incurrit. Nam cum iudicium circa obiectum aliquod semper versetur, Kant respectum unum ab alio non satis discernens elementa obiectiva cum subiectivis perperam commiscuit, ac propterea ad series omnino hybridas constituendas devenit.

Libenter comparationem hanc prosequerer; nisi Institutionum limites prohiberent. Quare ipsam in alium locum differo. In prae-

derivat, nec aliunde efflorescere opinatur, nisi ex intuitione Dei et immediata communicatione spiritus creati cum Creatoris intelligentia. Quod cum originem idearum attingat, proprio loco examinabimus.

1 *Critica facultatis indicandi aestheticae* part. 1, lib. post. §. 24 et seq.

sens neque Aristotelicam enumerationem examinare, neque aliam tentare praesumimus; sed eiusmodi vestigatione praetermissa, contenti sumus aliquos tantum, eosque praecipuos, innuere conceptus, qui ad diversas rerum classes spectant. Ens itaque generatim inspectum aliquo horum modorum potissimum cogitari potest, nimirum ut possibile vel existens, ut necessarium vel contingens, ut mutabile vel immutabile, ut temporaneum vel aeternum, ut finitum vel infinitum, ut simplex vel compositum, ut substantia vel modus, ut absolutum vel relativum. De his igitur, et si quae alia cum iisdem forte nectuntur, septem articulis disseremus.

Articulus I.

De possibilis notione.

21. Possibilitas idem est atque existendi capacitas. Duplex autem considerari potest: *interna* et *externa;* prout in re, quae dicitur possibilis, capacitas illa resultare concipitur ex notis rem ipsam constituentibus, aut ex virtute causae alicuius a qua produci res possit. Nam si notae seu characteres unde ens aliquod constituitur (ut ex. gr. animalitas et rationalitas in homine) non pugnant inter se, nihil erit ex parte ipsius cur existentia condecorari nequeat. En possibilitas interna; cuius proximum fundamentum non aliud est nisi non repugnantia rei seu contradictionis absentia. At cum agitur de ente quod non existat natura sua, non sufficit mera possibilitas quae ex hac non repugnantia proveniat; sed causa necessaria est quae ipsi existentiam largiri possit. Si igitur res in se possibilis ad hanc causam referatur, a qua existentiam mutuari queat, possibilitas exsurget externa. Sic harum propositionum: *substantia potest esse composita, novus mundus a Deo condi potest;* prima affirmat possibilitatem internam, altera vero possibilitatem externam. Nam prima huic aequivalet: *non repugnat substantia composita.* Secunda autem non aliud sonat, nisi hoc: *novus mundus potest recipere existentiam;* subintellige: per actionem primae causae. Ut vides, in utroque casu existentia respicitur; in secundo quidem directe, in primo autem indirecte. Nam cum dicitur: *substantia potest esse composita*, idem est ac si diceretur: *si existeret substantia composita, nihil absurdi contingeret.*

Ut patet, possibilitas, sive in uno sive in altero sensu sumatur, rationem entis subaudit; non enim dicitur possibile nisi aliquid; aliquid autem idem est quod ens. Quare si notio possibilis severe

accipiatur, cum ente generalissimo et abstractissimo converti nequit; sed omnino requiritur ut ens ipsum aliqua determinatione affectum concipiatur, ut possibilis notionem induat. Nam possibilitas externa non modo subaudit internam, sed etiam respectum includit ad causam, a quo produci res possit. Non igitur aeque protenditur ac notio entis; ens siquidem latius se porrigit, cum respiciat etiam id, quod per se est et dependentiam non habet ab ulla causa. Idem proportione quadam dici potest de possibili interno. Nam possibilitas interna, ut diximus, respectum includit ad existentiam sub conditione inspectam; idem quippe sonat ac nullum provenire absurdum si res existeret. Ergo, cum etiam existentia rationem entis complectatur; possibile, quod cum ipsa confertur, minus late patere debet quam ens. Ex duobus enim extremis invicem comparatis nequit alterutrum aequiparare amplitudinem notionis illius, quae in utroque reperitur. Nihilominus si possibilitas non ita stricte sumitur et cum relatione ad existentiam, conceptu saltem ab ipsa distinctam; sed mere accipitur pro simplici non repugnantia rei, tunc eamdem amplitudinem participat, quam ens. Ubicumque enim viget ratio entis, viget etiam contradictionis absentia.

22. Ad possibilitatis internae notitiam procurandam satis est intuitio idealis. Mens enim cum ideas contemplatur, experitur profecto earum alias simul coniungi posse, alias vero non posse, eo quod se invicem demunt. Sic si ideam montis cum idea praesentiae vel absentiae vallis componat, advertit plane montem cum subiecta valle optime concipi, at montem sine valle nequaquam. In primo rationem entis servari videt, in altero prorsus perimi propter conceptus sibi mutuo contradicentes. Quare illud ut possibile, hoc ut impossibile cogitat.

Contra, possibile externum dignosci nequit, nisi agnita virtute causae, a qua res ad existentiam adduci possit. Et quoniam scimus, Deum esse efficacitatis infinitae; hinc respectu ipsius omnia quae interne possibilia sunt, possibilia sunt etiam externe. Non ita est respectu causarum creatarum, quae finita tantum vi potiuntur. Quoad ipsas igitur nonnulla tantum possibilia sunt possibilitate externa, quae, ut peculiari nomine designetur, dici solet possibilitas physica. Itaque possibilitas physica non erit aliud nisi capacitas existendi, quam res habet respectu causarum secundarum, quae mundo continentur. Huic denique addi potest possibilitas moralis quae consideratur non tantum vi causae, sed etiam vi circumstantiarum morumque qui causam ipsam temperant quoad gignendum effectum.

23. Hinc intelligitur quid sint diversae impossibilitatis species, quidque vario possibilis vel impossibilis nomine designetur. Nam quidquid in suis notis nullam conceptuum pugnam involvit, eo quod illae consentiant inter se, *interne* vel *metaphysice possibile* nominatur; velut si mundum cogites alium. Contra, quidquid in notis rem constituentibus repugnantiam habet, *impossibile interne* et *metaphysice* dicitur; ut si circulum fingas duabus constantem lineis. Quod si ea, quae interna possibilitate gaudent, causam habeant, a qua produci ad existendum possint; externe etiam possibilia nuncupantur; et si haec causa ordine rerum creatarum contineatur, *physice* etiam *possibilia* dicuntur. Secus est de *impossibili externe* vel *physice*. Denique si id, quod interne et externe possibile est, existendi retinet habilitatem, etiam cum adiuncta propensionesque causae spectantur, *possibile morale* vocatur. Idcirco *moraliter impossibile* erit, quod etsi vi causae fieri absolute possit; tamen huius naturali inclinatione circumstantiisque inspectis, vel nunquam vel raro et cum difficultate fiet, pone ex. gr. odium parentis in liberos [1]. Ex quibus elucet possibilitatem internam esse *absolutam*, externam *relativam*, quippe quae rem, quae cogitatur, egreditur, virtutemque respicit causae. Itemque sequitur ut impossibile interne *nihilum* sit omnimode; siquidem pugnantes notae, quibus constat, mutuo se destruunt, ac proinde ne in conceptu quidem relinquunt aliquid. Contra vero interne possibile (etiam cum nondum exstat), etsi physice sit nihil, metaphysice tamen est quidpiam. Cum enim notis, quae simul concilientur, coalescat, in mente saltem et in conceptu subsistit.

24. Existunt hoc loco quaestiones quaedam subdifficiles, quae originem et discrimen attinent ipsius possibilitatis, quaeque omnino praetermitti non debent. Sunt enim qui internam rerum possibilitatem omnino de medio pellunt, externam dumtaxat relinquunt. Existimant enim res dici possibiles respectu tantum divinae potentiae, a qua quidquid fieri possit, id possibile revera au-

1 Reiicimus hic absurdam opinionem Genuensis, qui comminiscitur impossibile morale id nuncupari, quod licet in se repugnantiam non involvat, tamen cum divina natura aut perfectionibus pugnet. Eius haec sunt verba : « Impossibilia moralia vocant philosophi, quae quidem sunt possibilia intrinsece, sed tamen, quia cum Dei natura pugnant, fieri a Deo nequeunt, velut eum mentiri, errare, peccare, aut peccati esse auctorem. » *Elem. Metaph.* part. 1, c. 2, def. 10. At quis non videt haec et similia hoc ipso quod divinis attributis repugnant, internam seu metaphysicam impossibilitatem involvere? Certe Deus mentiens, errans, peccati auctor, conceptibus mutuo pugnantibus coalescit, quodque *subiectum* propositionis ponit, id evidenter eiusdem *attributum* demit.

diat. Alii vero illam dependentem faciunt a divina voluntate et arbitrio, statuuntque res in tantum esse huius naturae vel alterius, in quantum Deus sic eas esse voluit; qui proinde si aliter voluisset, possibilia fuissent ea, quae nunc ob notas mutuo pugnantes impossibilia iudicantur. Primam sententiam docuit Okam[1], secundam Cartesius [2]. Alii demum internam rerum possibilitatem sic tuentur, ut eam non modo a Dei potentia et voluntate, verum etiam ab intellectu et essentia non pendere existiment. Sic opinari videntur Genuensis et Storchenau, quorum alter docet mundum pendere quidem a Deo quoad existentiam, at minime quoad essentiam [3]; alter vero asserit in absurda hypothesi Dei non existentis posse res quoad conceptum essentiarum permanere fruique possibilitate interna, licet quoad possibilitatem externam interirent [4]. Harum sententiarum nulla prorsus probanda est, sed quid eiusmodi in re existimandum sit variis propositionibus gradatim aperiam.

1 In 1 *Dist.* 33, quaest. 2.

2 Is in *Responsionibus ad sextas obiectiones* n. 6, sic loquitur: « Repugnat « enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia, quae facta « sunt, aut unquam fient, quia nullum bonum vel verum, nullumve credendum, « vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cuius idea in intellectu Divino prius « fuerit, quam eius voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset. Ne- « que hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel na- « tura, vel ratione ratiocinata, ut vocant; ita scilicet ut ista boni idea impulerit « Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe exempli causa non ideo « voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset « ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia « cognovit aliter fieri non posse, etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in « tempore, ideo sic melius est quam si creatus fuisset ab aeterno; quia voluit tres « angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco iam hoc verum « est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis. » In eamdem sententiam loquitur saepe alias. Quapropter iure a Cudworto (*Syst. intell.* c. 5), et a Clarkio (*Exist. de Dieu* c. 1) gravissime reprehenditur; eius enim sententia si praevaleret, Metaphysica rueret funditus, quae tota quanta est in veritatibus immutabilibus versatur.

3 *Elem. Metaph.* part. 1, cap. 1, def. 16.

4 *Ont.* sect. 2, cap. 1, §. 36.

PROPOSITIO I.

Possibilitas interna rerum non pendet ab intellectu nostro, neque a rebus in mundo existentibus.

Probatur prima pars. Nam intellectus noster passive potius se habet quam active respectu possibilium quae contemplatur. Sentit enim veritates illas, quae rerum essentias spectant, sibi imponi et quodammodo praecipi, quin in potestate sua sit eas invertere vel saltem debilitare. Sic dum concipit circulum vel totum, videt primum differre a triangulo, alterum vero superare partem, quin possit talium rerum naturam in contrarium flectere, aut aliquid earumdem notioni detrahere. Sentit insuper conceptus illos pro omnibus, qui intelligentia fruantur, eosdem esse oportere ac pro singulis casibus, qui contingere possint, fore valituros. Denique animadvertit veritates illas non tum exordiri, cum ipsi contemplandae obiiciuntur; sed antea idem fuisse quod sunt in praesens atque in posterum pariter idem esse futuras. Immo perspicit, veritates illas obiective subsistere, etiamsi ipse existentia privaretur; et, quod maius est, etiamsi omnis intellectus creatus in nihilum abiret. In summa veritates illae, quae possibilia interna constituunt, nobis obiiciuntur immutabilitate et universalitate quadam praeditae; cum contra intellectus noster (idem dicatur de quocumque intellectu creato) sit naturae contingentis et individuae. Ergo, nisi effectum causa praestantiorem effingas, intellectus noster earum veritatum principium et fons esse nequit.

Probatur secunda pars. Huic idem argumentum aptari posset. Nam entia quotquot mundum exornant, individualitati, mutabilitati, temporis mensurae subiiciuntur. Ergo, per se tantum inspecta, originem explicare nequeunt necessitatis, universalitatis, aeternitatis, quam eorum essentiae, ut possibiles consideratae, praeseferunt. Nec pro universalitate saltem hac explicanda ad congeriem recurras individuorum, quae vi inductionis adduntur, et summam conflant. Nam universalitas, quae possibilia afficit, omnem collectionem individuorum existentium praetergreditur, cum non modo se extendat ad ea quae observata non sunt, verum etiam ad ea quae nondum exstant. Itemque quamvis tota rerum machina numquam extitisse, vel in nihilum redire fingatur; tamen possibilia superesse concipiuntur. *Erit veritas, etiamsi mundus intereat* [1]. Immo in ipsis rebus, quae actu sunt, possibilitas natura

[1] S. AUGUSTINUS *Soliloq.* II, 2.

saltem antecedit earum existentiam; in Deo enim tantummodo possibilitas cum existentia confunditur, cum Deus sit ens a se. Cetera vero entia, quae productione exstant, produci nequeunt nisi ea non repugnare subaudiatur.

Brevi: possibilitas rerum existentiam praecedit et transilit, eaque corruente permanet. Ab ipsa igitur pendere non potest.

Propositio II.

Interna rerum possibilitas pendet a Deo.

Probatur. Rerum possibilitas profecto est aliquid. Eam enim intelligimus, de ipsaque ratiocinamur. Nihilum autem per se nec intellectionis nec ratiocinii obiectum esse potest. Ergo cum a mente nostra et a rerum creatarum existentia non pendeat, a Deo pendeat necesse est. Secus praeter Deum, aliquid independens daretur, quod repugnat. Nec dicas rerum possibilitatem non esse aliquid physicum, sed ideale dumtaxat. Id enim verum est, sed argumentum non infirmat; nam etiam in ordine ideali repugnat ut aliquid cogitetur independens a Deo. Praesertim vero quod possibilia istaec in suo conceptu et characteribus considerata realitatem involvunt finitam, quae sine dependentia ex principio quodam externo explicari non potest. Nam quidquid independens est, hoc ipso confiniis caret; limites enim, qui fingerentur, rationem nullam haberent, cum nil seipsum limitet.

Praeterea, si possibilia independentia essent a Deo, ubi, quaeso, ante rerum creationem substitissent? Non quidem in se; secus figmentum Platonis restitueretur, opinantis ideas rerum formas esse quasdam aeternas, quae ipsae per se starent. Ergo extiterint necesse est in alterius entis vel intellectu vel potentia vel voluntate; nullus enim alius modus concipi potest. At praeter divinum intellectum et potentiam et voluntatem; nullus est alius intellectus aeternus, aut aeterna potentia, aut aeterna voluntas. Ergo possibilia in horum aliquo ab aeterno extitisse, atque idcirco ab uno vel altero vel tertio dependere dici debent.

Propositio III.

Interna rerum possibilitas non pendet a divina potentia.

Probatur. Interna rerum possibilitas est aliquid ideale, non physicum. Sed potentia gignit esse physicum. Ergo interna rerum possibilitas non pendet a divina potentia.

Nec dicas hanc dependentiam intelligendam esse hoc sensu, quatenus possibilia exsurgant non actione divinae potentiae, sed per respectum ad ipsam. Nam si ita esset, potentia divina limitibus coërceretur; quod repugnat. Et re quidem vera, si entia quaevis in tantum essent possibilia, in quantum Deus producere illa posset; eorum opposita ideo impossibilia dicerentur, quia Deus eadem creare non posset. Sic quemadmodum querenti: cur circulus rotundus non repugnat, responsum daretur in ea hypothesi: quia Deus illum facere potest; pari ratione contrarium percontanti cur circulus quadratus repugnet, respondendum esset, quia Deus illum facere nequit. Atque ita similiter in ceteris impossibilibus ratio desumenda foret ex ipsa divina virtute. Divina igitur virtus, sine ulla obiectiva ratione, sed tantum respectu sui dicenda esset aliqua posse, alia vero non posse. Id autem imbecillitatis et limitum conceptum involvit.

Praeterea, si res ideo essent possibiles quia fieri a Deo possent; ideo Deus diceretur omnipotens, quia facere posset ea omnia quae posset. Quod cum de quavis causa utcumque finita dici valeat (siquidem omnis causa facere potest ea omnia, quae potest); certe aut omnes indiscriminatim omnipotentia praeditae dici deberent, aut Deus dici non posset omnipotens. Quorum utrum absurdius sit haud equidem scio.

At haec omnia evanescunt, si cum saniore philosophia statuatur res interna perfrui possibilitate, antequam ad divinam potentiam referantur. Petenti enim tunc causam cur aliquid Deo impossibile sit, ex. gr. *creatio hominis irrationalis* vel *lapidis cogitantis*, responsum in promptu erit: quia haec et similia entis rationem non habent. Notis enim mutuo pugnantibus seque invicem destruentibus constant, atque ideo nihil in obiecto relinquunt; nihil autem effici nequit. Apposite S. Thomas: « Quia potentiae activae obiectum et effectus est ens factum; nulla autem potentia « operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non « videt deficiente visibili in actu; oportet quod Deus dicatur non « posse quidquid est contra rationem entis in quantum est ens.... « Contra rationem entis est quod entis rationem tollit; tollitur au- « tem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per op- « positum eius vel partium ipsius; oppositum autem entis est non « ens; hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum et idem « esse et non esse, quod est contradictoria esse simul [1]. » Quamobrem, ut sapienter concludit, eiusmodi obiecta congruentius dicuntur non posse fieri, quam Deus non posse illa facere.

[1] *Contra Gent.* l. 2, c. 25.

PROPOSITIO IV.

Interna rerum possibilitas non pendet a divina voluntate, ut Cartesius volebat.

Probatur. Si rerum possibilitas a Dei voluntate penderet, aliquid intrinsecus repugnans obiectum esse posset divinae voluntatis et potentiae, exempli causa circulus quadratus, aut animal sensu carens. Si enim Deus ita voluisset, haec per Cartesium possibilia fuissent, atque ad existendum idonea. At vero hoc perabsurdum est, et a ratione alienum maxime. Nam eiusmodi obiecta ne in conceptu quidem sunt aliquid; quandoquidem, cum notis inter se reluctantibus constent, hae se invicem demunt, et quod una ponit, alia destruit. Nihil ergo realitatis in obiecto eiusmodi relinquitur. *Nihilum* igitur *absolutum* in hypothesi cartesiana obiectum esse posset et terminus Divinae voluntatis et potentiae. Atqui id vehementer repugnat, ipso fatente Cartesio; qui saepe asserit actionem divinam terminari non posse ad non ens. Ergo possibilia interna pendere nequeunt a divina voluntate.

Secundo, scientia est de necessariis; cognitionem enim importat absolutam et immutabilem. Proinde non circa rerum existentias sed circa rerum essentias proprie versatur. Atqui Cartesiana opinio ipsis rerum essentiis contingentiam et mutabilitatem tribuit. Ergo scientiam proprie dictam omnino pessumdat.

Denique accedat sensus communis naturae testimonium. Quisque enim naturae ductu cum sitne possibile aliquid an secus ambigit, non rei conceptum deserens ad divinam confugit voluntatem; sed in conceptu ipso sistens diligenter observat utrum res in suis notis essentialibus contradictionem involvat necne. Ex qua cogitandi ratione illud perspicuum fit, nos a natura doceri rerum possibilitatem internam non e divino arbitratu, sed ex ipso earumdem conceptu ac notis, quibus coalescunt, emergere.

Neque cum Cartesio occurras inquiens Dei potentiam nullis circumscribi limitibus; atque ideo non posse etiam ad ea, quae ob conceptuum pugnam impossibilia existimantur, non protendi. Nam, ut paulo ante dictum est, nulli limites divinae virtuti figuntur ex eo, quod contradictoria ne a Deo quidem fieri posse dicantur. Obiectum enim actionis cuiusque est ens; quod autem repugnat intrinsecus, id entis ratione prorsus caret. Infinita autem Dei virtus in hoc cernitur, quod omnia efficere possit, quae ad existendum sunt idonea, seu quae repugnantiam sibi non implicant.

Propositio V.

Interna rerum possibilitas proxime pendet a divino Intellectu, remote a divina Essentia.

Probatur prima pars. Possibilia nihil aliud sunt quam rationes quaedam intellectae. Ergo ab aeterno nonnisi in mente divina extiterunt, ut ideae rerum creabilium. Et quoniam terminus extrinsecus actu existens, a quo ideae illae determinari potuissent, nullus erat; ipsa mens divina eisdem originem dare debuit. Possibilia igitur a mente divina suam idealem existentiam et determinationem repetunt, tamquam a totius idealitatis principio. Ad rem Leibnitius: « Verum est in Deo non modo esse fontem existentiarum, « verum etiam essentiarum quatenus reales sunt, aut eius quod in « possibilitate reale est. Propterea intellectus Dei est regio verita« tum aeternarum aut idearum, unde dependent, et sine ipso nihil « realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret, « sed nihil etiam possibile foret [1]. »

Probatur secunda pars. Ordo mentalis et logicus a reali et physico anteceditur, eoque aut proxime, aut remote saltem, nititur. Quapropter mens in ideis rerum quarumlibet sibi efformandis fundamentum accipere debet ab existente aliqua realitate. Ergo cum Deus ex aeternitate possibilia omnia perspexerit; debuit profecto in possibilibus concipiendis ad existens aliquod respicere obiectum, cum quo possibilia illa relationem haberent, et ex quo eorumdem concipiendorum quasi exordium et fundamentum sumeretur. Atqui obiectum eiusmodi ab aeterno existens, ex cuius contemplatione ad aliarum rerum cogitationem Deus deveniret, aliud esse non potuit, nisi ipsamet Divina essentia. Ergo possibilia quaeque a Deo sic pendeant necesse est, ut tandem a divina essentia tanquam a prima radice et exemplari processerint. Apposite iterum Leibnitius: « Etenim opus est, ut si quid realitatis in essentiis, aut possibili« tatibus, aut potius in veritatibus aeternis fuerit, haec realitas fun« detur in aliqua re existenti et actuali, et consequenter in exi« stentia Entis necessarii, in quo essentia includit existentiam et « in quo sufficit esse possibile ut sit actuale [2].

1 *Princip. philosophiae* §. 43 Oper. t. 1.

2 Loco superius citato §. 44. Omnium praestantissime dependentiam hanc explanare videtur Lessius sic loquens. « In obiecto omnipotentiae Divinae duplicem « considerari posse possibilitatem : intrinsecam et extrinsecam, remotam et pro-

Id autem quo pacto concipi debeat, sic dilucide et breviter explicandum videtur. Supereminens divinae mentis intuitus divinam naturam plene et adaequate cognoscit. Eam proinde permeet necesse est quoad omnes modos ac respectus, quos includit. At vero divina essentia id sibi adsciscit, ut non solum sit pelagus realitatis omnis, limite et imperfectione carentis, verum etiam ut referri multifariam possit et sine numero imaginibus propius remotiusve prototypo accedentibus repraesentari. Ergo divina mens essentiam divinam perspicit non modo prout in se infinita et simplicissima est, sed etiam prout forinsecus imitabilis est et aliquam sui similitudinem condendi capax. Hinc innumeros efformat conceptus rerum distinctarum, quae pro suo quaeque modulo divinas perfectiones et naturam plus minus multimodis imitari possent. Hi conceptus vel ideae non quoad realitatem subiectivam, quam habent in Deo, sed quoad terminum obiectivum, quem exprimunt, inspectae, possibilia constituunt et repraesentant, ad quorum deinceps imitationem creantur quaecumque creantur. Quare sapienter Boëthius cecinit.

. . . . Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus Ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans [1].

« pinquam. Intrinseca possibilitas est aptitudo ipsius rei, seu non repugnantia ad « existendum. Eadem dici potest possibilitas remota, ratione enim huius dicitur « res possibilis etiam si non consideretur ulla potentia, qua possit produci; sicut « color est in se visibilis etiamsi nullus sit visus, qui possit illum videre. Hanc « possibilitatem habet res quodammodo a Deo, non quidem per actionem aliquam « liberam vel necessariam, qua Deus rem illam in *esse possibili* producat (*esse* « enim possibile, qua tale, non potest esse terminus productionis nec potest ha- « bere causam effectivam); sed habet eam a Deo tamquam a causa quasi exem- « plari. Essentia enim divina, quatenus est tali modo imitabilis et communicabilis, « est ratio per modum radicalis ideae cur humana natura sit possibilis et habeat « tale esse obiectivum et potentiale. Idem censendum de reliquis omnibus possibi- « libus. Itaque ipsa essentia est prima radix omnis esse obiectivi et possibilitatis « intrinsecae omnium possibilium; et pendet ab essentia Divina tamquam a prima « et originali omnium idea, a qua singula suam speciem et rationem conceptibi- « lem in suo gradu et ordine varie limitatam habent, modo iam explicato. Itaque « omnia possibilia continentur in essentia divina tamquam in originali radice, et « quasi in exemplari *virtuali* et *radicali*; in sapientia tamquam in exemplari « *formali*, in quo etiam existunt *obiective*, modo perfectissimo et illustrissimo; « magis enim ibi fulgent, quam in suis naturis creatis; in potentia tanquam in « causa effectrice. » *De perfectionibus moribusque divinis lib.* 5. c. 2. §. 10.

1 *De Consolatione Philosophiae.*

Solvuntur difficultates.

25. Obiic. I. Adstructa sententia favere videtur pantheismo. Etenim per eam res possibiles nil aliud forent, nisi ipsae divinae ideae ac divina essentia participabilis. Deinde conceptum creationis laedit; res enim non crearentur ex nihilo, sed sui possibilitatem supponerent.

Resp. Haec nonnisi imperitissime possunt obiici. Etenim sententia, quam tuemur, longissime abest a pantheismo, sicut longissime illinc abfuere Doctores catholici, qui prope omnes eam docuerunt. Ratio autem, quae opponitur, vocis ambiguitate nititur. Nam essentiae possibiles non ipsa realitate subiectiva divinarum idearum constituuntur, sed terminis tantum illarum idearum, qui in iis continentur ut obiecta. Non enim actus cognitionis divinae, quae cum Deo unum idemque est; sed quod actu illo concipitur et idealiter exprimitur, rerum essentiam possibilem efformat.

Notio autem creationis hoc importat, ut nulla physica realitas, ex qua tamquam ex subiecto res fiat, praeiaceat. At minime postulat ne interna rei possibilitas ante adsit. Quae quidem sic praecedit, ut res condenda, e nihilo plane educatur. Non enim inepte putandum est, Deum, cum aliquid creat, id ex ipsa interna possibilitate quodammodo extrahere, aut possibilitati existentiam coniungere, ut ex utraque compositum aliquod conflet. Sed revera, id omne, unde obiectum physice constat, producitur; eius vero possibilitas divinis ideis comprehensa, eadem, quae ante erat, immota permanet.

Obiic. II. Concipere optime possumus internam rerum possibilitatem, quin de intellectu aut natura divina cogitemus. Atqui id, quod concipi potest absque alio, neutiquam ex eo pendet.

Resp. Argumentum hoc in primis contra ipsos adversarios optime retorqueretur. Nam pari modo parique forma contra Dei existentiam aut aliam certissimam veritatem sic ratiocinari quis posset. Concipere possumus existentiam rerum, quae mundum hunc adspectabilem formant, quin simul cogitemus de existente Deo; ergo existentia mundi a Deo existente non pendet.

Verum ut directe respondeamus, sic obiectas propositiones distinguimus: optime possumus internam rerum possibilitatem concipere, idest eius naturam rimari, quin ratiocinando ad divinum intellectum et naturam veniamus, *nego;* concipere illam possumus, idest apprehendere, avocando. cogitationem a Deo, *subd.* et hoc ostendit possibilitatem non esse cum Deo connexam quoad quam-

libet apprehensionem, *concedo;* quoad rem ipsam aut plenam eius notitiam, *nego.* Quemadmodum, licet ex rerum creatarum existentia inferre ratiocinando cogimur existentiam Dei, qui prima sit earumdem causa; tamen apprehendi absolute possunt res creatae, quin simul apprehendatur Deus: sic quamquam ex possibilitate rerum devenire oportet ad divinam naturam et intellectum, cuius ideis illa continetur; tamen fas est hanc apprehendere, quin Deus una illico apprehendatur. Verum hoc ostendit non esse hic mutuam connexionem quoad omnem concipiendi modum, non autem quoad naturam ipsam et dependentiam in re. Utrum vero haec adsit, ratiocinio vestigandum est, non simplici apprehensione intuendum.

Obiic. III. Intellectus etiam divinus supponit obiectum, non facit. Ergo possibilia a Divino saltem intellectu pendere non possunt.

Resp. *Dist. Ant.* Intellectus divinus supponit obiectum primarium, quod sit fundamentum ceterarum idearum, *conc.;* secundarium, *subdist.* supponit *virtualiter*, ut aiunt, quatenus in primario aliqua ratione contineatur, *conc.;* complete et iam perfecte in se constitutum, *nego.*

De mente divina cum loquimur, duplex distingui debet obiectum: primarium, quod aliud non est, nisi ipsamet Dei essentia; et secundarium, quod in rebus ceteris a Deo distinctis positum est. Porro primum, cum sit velut principium et exordium cognitionis omnis, cognitionem divinam ordine praecedit omnino, nec ullo pacto a Dei mente pendere dici potest. At alterum, utpote quod vi primarii percipiatur, opus non est ut ante divinum intellectum explete et plene praecedat, sed sufficit ut praecedat implicite, prout aliquo modo in primario continetur, ex cuius contemplatione mens divina fundamentum accipiat. Quod qua ratione explicandum sit, superius enucleavimus. Cuius rei exemplum etiam in creato artifice videmus; qui cum ideam opificii alicuius efformat, non eget ut illud ipsum opus praesupponat, secus non esset inventor sed merus imitator; sed ei sufficit ut alia adsint obiecta, e quibus contemplandis ad novam ideam excogitandam deveniat. Porro respectu supremi artificis, nempe Dei, fundamentum omnium idearum divina essentia est, quae praecellenti quadam ratione omnia complectitur, estque prototypon quod cetera, quotquot creata sunt aut creari possunt, pro suo modulo imitantur. Quocirca non diximus rerum possibilitatem ab intellectu divino unice pendere, sed ab intellectu simul et essentia.

Obiic. IV. Futura contingentia conditionata iuxta meliorem theologorum sententiam per modum termini in se omnino praesup-

ponuntur, quin a divino intellectu aut essentia pendere dicantur. Ergo idem putandum erit de possibilibus.

Resp. *Transeat. Ant. Nego Cons.* et *paritatem*. Dispar valde est ratio cum de futuris eiusmodi ac de possibilibus sermocinamur. Illa enim, utpote quae proxime relationem habeant ad liberam determinationem voluntatis creatae, ex qua pendent; cognosci aliter nequeunt, nisi in actuali eiusdem determinatione, seu in se ipsis sub conditione futuris, ut suo loco dicetur. At possibilia ordinem non involvunt, nisi ad divinam essentiam, a qua ceu ab exemplari supremo continentur; atque ideo ante divinum intellectum hoc modo tantum praecedunt, quemadmodum satis luculenter explicavimus. Transmisi autem *antecedens* quia, cum possibilia, ac proinde ipsa essentia et vis libera creaturae rationalis sit imperfecta quaedam imitatio naturae divinae; ea omnia, quae inde procedunt, remote saltem in naturam ipsam divinam refunduntur.

ARTICULUS II.

De essentia et existentia.

26. In rebus existentibus contemplandis, quae aut sensu aut conscientia aut ratione pertingimus [1], duo considerari possunt: existentia aut essentia. Vel enim cogitamus ea prout sunt id, quod sunt et non aliud, vel prout extra cogitationem actu sunt in seipsis. Si hoc secundum cogitamus existentiae notionem concipimus, quae etsi definitionis non indiga, describi tamen potest: actualitas qua res in se extra mentem, seu in ordine reali sistitur. Sin vero spectamus primum, essentiae conceptum habemus; quae aliud non est quidquam, nisi id quo aliquid est id quod est. Quare a S. Thoma appellari solet: *quod quid est*, aut etiam *quidditas*. Quod si longiorem eius declarationem cupis, essentiam dices esse id quod ita rei cuiusque est proprium, ut eam faciat esse id quod est et non aliud, ac sine quo res nec extare nec concipi potest.

27. Essentiae dici solent esse *immutabiles*, *indivisibiles, aeternae*. Immutabiles quidem, quia in convenientia notarum, quibus constant, sic sunt, ut aliter esse non possint, quin contradictoria consequantur. Sic triangulum etsi, prout in tali materia et subiecto est, mutari possit (quatenus actione cuiusdam agentis destruatur, aliaque figura eius loco succedat); tamen in suo conceptu et in no-

[1] Sensu quidem corpora; conscientia nos nostrasque affectiones percipimus; ratione vero res illas, quae demonstratione inferuntur.

tis, quibus coalescit, variari nequit, quin simul sit triangulum et non triangulum, quod repugnat. Indivisibiles vero appellantur, quia neque minui possunt nec augeri, quin conceptus illius determinatae essentiae perimatur. Sic cum animalis essentia in eo moretur, ut sit substantia vita sensuque praedita; complexus hic notarum pro ea re ita est individuus, ut si notam unam sustuleris, ex. gr. sensum, iam non animal habeas sed plantam; si aliam addideris, ex. gr. rationem, non merum animal, sed hominem confles. Postremo aeternae dicuntur, non quatenus sempiternam in se habuerint existentiam (id enim soli Deo competit), sed quatenus in se abstracte cogitatae praescindunt a tempore et a Deo ex aeternitate fuerint cognitae.

28. Cum ad essentias definiendas vel explicandas, earum constituentia recensentur, afferri solent partes vel *reales* vel *notionales*. Partes *reales* appello, quae physice distinctae sunt, ut si hominis essentiam constare dicas ex corpore organico et anima rationali. Partes vero *notionales* nomino, quae notione tantum differunt et distinctione formali, ut si hominem dicas esse animal rationale, explicando eius essentiam per genus proximum et differentiam specificam. Profecto genus non partem exprimit quae physice distincta sit ab aliis, sed totam essentiam repraesentat, notione tamen indeterminata. Sic *animal* non solum corpus significat in homine (corpus enim per se vita et sensu caret), sed significat corpus et animam quoad perfectionem et vires quasdam dumtaxat, abstrahendo a ceteris sublimioribus viribus et gradu realitatis quae in conceptu *rationalis*, qui munere differentiae fungitur, continentur. Sed sive partes physicae, sive notionales (quae etiam metaphysicae dici solent) perhibentur, semper essentia realis obiecti exprimitur et definitur.

29. Atque hoc loco perniciosissimus Lockii error reiici debet, qui reales essentias nobis omnino ignotas esse comminiscitur. Ait enim nos non cognoscere nisi essentias nominales, quas non ad rei constitutionem spectare dicit sed opus esse mentis humanae, quae compendii gratia res varias ad nonnullas reducat classes et generalibus quibusdam nominibus significet [1].

[1] *Essai phil. concern. l'entend. hum.* liv. 3, ch. 3. Mira est prorsus et Lockio vere digna doctrina de essentiis, quam ipse exhibet citato capite. Ex quo absurda nonnulla summatim depromam, ut iudicetur quam sapienter philosophi nomen huic sophistae tributum sit! In primis itaque de definitione loquens, generatim asserit eam nihil esse aliud, nisi unius vocabuli ope plurium aliorum explicationem (§. 10). « Car la définition n' étant, comme il a été dit, que l'expli-

Haec delirans opinio inde orta videtur, quod Lockio perspectum non fuerit verum discrimen inter sensum et intellectum, cuius est solius essentias attingere. 1. Qua adstructa ignorantia, mirandum plane non est, si deinceps dubium de possibilitate materiae cogitantis inducat ex eo, quod materiae essentiam non cognoscamus. Verum error eiusmodi (quo pestilentior nullus in scientias potest invehi) eripiendus omnino est, utpote qui et experientiae, et rationi et iis etiam, quae Lockius concedit, repugnat maxime.

Et sane experientia constat non saepe vel intelligentia vel vestigatione vel ratiocinio in aliquos devenire conceptus, qui physica rerum nonnullarum constituentia satis clare et distincte repraesentant, et quibus allatae superius essentiae definitiones congruunt adamussim. Sic notio, quae hominem exhibet ut substantiam e corpore organico atque animo intelligente et immateriali coalescentem, vel ut animal ratione praeditum; id revera repraesentat, quod hominem in determinato entium gradu a ceteris distincto constituit, et fons veluti est, ex quo reliqua hominis attributa scaturiunt. Idem dicatur de conceptu, quo animal cogitatur ut sub-

« cation d'un mot par plusieurs autres. » Deinde statuit ideas generales non esse nisi simplices productiones mentis nostrae (§. 11). « Lors donc que nous laissons « à part les particuliers ; les généraux, qui restent, ne sont que des simples pro- « ductions de notre esprit, dont la nature générale n' est autre chose que la ca- « pacité que l'entendement leur communique, de signifier ou de représenter plu- « sieurs particuliers. » Tum progressus ulterius ait essentias nil esse aliud quam ipsas ideas abstractas (§. 12). « D'où il parait clairement que les essences de « chaque espèce de chose ne sont que ces idées abstraites. » Quarto adiungit duas species posse esse eadem ratione unam tantum speciem, sicut duae diversae essentiae possunt esse essentia unius speciei (§. 15). « Car deux espèces peuvent « être avec autant de fondement une seule espèce, que deux différentes essences « peuvent être l'essence d'une seule espèce. » Quinto essentiam partitur in realem, quam confundere omnino videtur cum entis existentia (§. 15), « premièrement, « l'essence peut se prendre pour la propre existence de chaque chose ; » et nominalem, quam ut merum figmentum scholasticorum traducit (ibid.), « en second « lieu, la doctrine des écoles s'étant fort exercé sur le *genre* et l'*espèce* qui y ont « été le sujet de bien des mots, le mot *d'essence* a prèsque perdu sa première si- « gnification, et au lieu de désigner la constitution réelle des choses, il a prèsque « été entièrement appliqué à la constitution artificielle du *genre* et de l'*espèce*. » Postremo concludit essentias reales nobis esse ignotas (§. 18). « Et cette consti- « tution nous est inconnue, de sorte que n'en ayant point d'idée, nous n'avons « point de nom qui en soit le signe. »

Portentum sane doctrinae, quod iure peperit Lockio eas laudes, quibus ad coelum usque elapso saeculo evectus est!

1 *Haud possunt oculi naturas noscere rerum.* LUCRETIUS *De rerum natura.*

stantia vivens sensu et motu spontaneo fruens; idem de conceptu substantiae eam exhibente tamquam ens in se existens; idem de notione animi qua concipitur ut substantia simplex, quae sit primum vitae cogitationisque principium; idem de sexcentis aliis, commemorari possent.

Deinde nisi sceptici esse volumus, fatendum est nos reales rerum differentias et discrimina cognitione pertingere, quibus naturae non paucae inter se optime discrepant. Nam perspectum satis nobis est hominem vi intelligendi, ratiocinandi, abstrahendi, aliisque facultatibus praeditum esse, quibus omnino privatur brutum. Itemque animal sensu perfrui, quo destitutae sunt plantae; et plantas vi vegetandi gaudere, qua omnino cetera inferiora carent corpora. Atqui certum est has rerum proprietates reales esse et ad physicam earumdem constitutionem pertinere. Non enim quia cogitamus aut loquimur, proprietates istae illis insunt et differunt inter se; sed contra quia insunt et differunt, idcirco eas sic esse perspicimus et asserimus. Ratione igitur horum (idem dic de aliis), quae nobis comperta sunt, substantiam unam a reliquis iure secernimus, concipimusque ut realitatem, quae horum attributorum differentium inter se sit radix. Quamdam igitur realis constitutionis rerum nonnullarum cognitionem habemus, quae id, quod nomine essentiae usurpatur, nobis exhibet.

Fateor equidem id de omnibus dici non posse, et innumeras esse naturas, quae nos latent omnino. Quis enim tantum sibi sumat, ut omnium peculiarium specierum animantium, aut plantarum, aut corporum, naturas distincte explicare se posse arbitretur? Fateor etiam quoad determinatas substantiarum essentias, notitiam, quam adipisci in praesenti vita possumus, non esse intuitivam et a priori, sed arguitivam et a posteriori. Non enim essentias nude in seipsis et independenter a phaenomenis contuemur, sed eas vi proprietatum et accidentium, quibus vestiuntur, attingimus; eo ferme modo quo causas cognoscimus per effectus. Verum haec non vetant quominus de nonnullis substantiis vere distincteque essentias cognoscamus, licet per respectum et proprietates et actiones et phaenomena, quorum quidditatem immediate intelligimus.

Denique ut ex iis ipsis, quae Lockius statuit, doctrinam eius coarguamus, sic ratiocinor: Si, eo fatente, essentias rerum per genus et differentias explicamus; earum realitatem vere dignoscimus. Genus enim et differentia non sunt, ut insinuat Lockius, opus dumtaxat mentis nostrae; sed idipsum, quod in rebus est, repraesentant, adiecto labore mentis, qui tamen quod in obiecto

est non pervertit nec immutat. Sic notio *generica* animalis, quae substantiam exhibet vita, motu intrinseco et sensu praeditam, id refert, quod in ente eo nomine designato reapse inest. Opus autem mentis in hoc cernitur, quod obiectum *universaliter* repraesentet, et praecisa aliqua proprietate essentiali, quae deinceps ad speciem concipiendam instar *differentiae* adiungitur. Sed hoc non destruit elementum vere obiectivum, quod in idea illa continetur, et quod cum rebus ipsis a mente cogitatis convenit.

30. Acriter disputatum est quondam a philosophis, differretne non solum conceptu sed etiam re existentia ab actuali et physica rerum essentia, an secus. Breviter (quoniam res non videtur esse tanti, ut nos detineat) dicimus existentiam, etsi ratione et conceptu ab actuali rei essentia discriminetur; ab ea tamen neutiquam re differre. Essentia enim actualis, seu quae non ut possibilis cogitatur, sed ut in rerum natura physice extra mentem posita, hoc ipso existens est, quin opus habeat actualitate ulla aut forma, a se entitate distincta, et per quam existens constituatur.

ARTICULUS III.

De notione entis necessarii et contingentis, mutabilis et immutabilis, temporanei et aeterni.

31. Has notiones una coniungimus, propterea quod arctissimo inter se vinculo colligantur, atque aliae nectuntur ex aliis. Ut itaque ex iis, unde reliquae manant, exordiar; *necessarium* dicitur illud, quod ita est, ut nequeat non esse. Quod contra ita est, ut possit non esse; *contingens* appellatur. Hinc quoniam aliquid duplici pacto nequit non esse, nimirum vel absolute et independenter a quacumque libera conditione, vel hypothetice seu aliqua conditione libera supposita, necessitas bifariam dispescitur: in *absolutam* et *hypotheticam*. Sic necessitas, qua circulo competit rotunditas, absoluta; necessitas, qua, supposita creatione, mundus non potuit non existere, hypothetica nominatur. Prima vocitata est etiam *antecedens*, altera dicta est etiam *consequens*, eo quod suppositionem aliquam consequatur. Illa cum contingentia neutiquam sociatur; apertissime enim repugnat quidpiam absolute omnique conditione semota necessarium esse, idemque contingens. At altera necessitas, nimirum hypothetica, contingentibus etiam competit; quippe etiam id, quod contingenter est, dum est nequit non esse, seu hypotheticam necessitatem induit. Denique absolute necessarium bifariam sumitur, sensu videlicet rigido, quatenus

suae necessitatis rationem aliunde non repetat sed in se habeat (qualis tantum est Deus); vel mitiore sensu, quatenus eius necessitatis ratio ex alio necessario, quicum connectitur, derivetur. Huiusmodi sunt veritates omnes necessariae ac rerum essentiae possibiles, quae absolutam quidem necessitatem habent, at eius rationem sufficientem in divina natura et intellectu, quibuscum necessario connectuntur, agnoscunt; atque idcirco sub hoc respectu a perfecta absoluti ratione deficiunt.

32. Hinc intelligitis quid nomine entis necessarii, quidve contingentis veniat. Ens enim necessarium idem est ac necessarium quoad existentiam, seu id cuius existentia absolute est necessaria. Contra, ens contingens id dicitur, cuius existentia contingens est, seu quod ita existit ut possit non existere. Quare cum collectio existentiarum contingentium nonnisi in existentia aliqua necessaria rationem sui sufficientem habeat; ex entium contingentium existentia (ut in theologia naturali videbimus) existentia entis necessarii demonstratur. Nam quemadmodum ens necessarium rationem sufficientem cur existat habet in se, cum sit natura sua determinatum ad existendum; sic contra ens contingens rationem sufficientem existentiae, quam recipit, extrinsecus habere debet. Cum enim contingentia dicat indifferentiam ad existendum vel non existendum; si ens contingens vi sua existeret, esset suapte natura determinatum ad existendum, ac proinde foret quoad existendum indifferens et non indifferens. Id vero conceptuum pugnam includit. Quare quidquid est ens contingens, id externam causam poscit, a qua ad existendum determinetur. Quae quidem ratiocinatio non pro uno tantum aut altero, sed pro qualibet entium contingentium serie est valitura.

33. Conceptui necessarii et contingentis admodum affinis est notio *mutabilis* et *immutabilis*. Quidquid enim est necessarium, id, in quantum eiusmodi, immutabilitatem etiam sibi vindicat. Secus est de contingente; quod, ut tale est, mutationi subditur. Est autem mutatio *ex uno in alium statum veluti transitus;* mutarique ens dicitur, *cum incipit se habere aliter*, *quam ante erat.* Quamobrem capacitas mutationis suscipiendae vigere nequit, nisi in ente, quod circa id, in quo mutari potest, sit indifferens; seu quod circa rem illam se habeat contingenter. Contra, in iis, in quibus ens ita est, ut nequeat non esse, seu in quibus *necessarium* est, mutari non potest. Hinc elucet, aliquid esse posse mutabile vel quoad existentiam, vel quoad ea, quae existentiam consequuntur; itemque aut interne, aut externe. Mutabile quoad existentiam illud erit, quod existentiam suscipere potest vel amitte-

re; idque nonnisi in entibus contingentibus locum habet. Haec enim, utpote suapte vi ad existendum indifferentia, quemadmodum nunquam existentiam recepissent, nisi a Deo condita essent; sic, si Deus permanere ea nollet, in nihilum iterum relaberentur. Mutabile vero quoad ea, quae existentiam consequuntur, id dicitur, quod in affectionibus sibi inhaerentibus variatur estque quoad perfectionem augmenti vel decrementi capax. Haec etiam mutationis capacitas entium dumtaxat contingentium est propria, nec ulla ratione in ente necessario reperitur. Quod enim natura sua determinatum est ad existentiam, determinatum est etiam quoad ea quae intrinsecus existentiam comitantur et afficiunt.

Utraque mutabilitas, quae exposita est, interna dicitur, quippe cum ipsum ens, cui tribuitur, aliqua ratione variandum subaudiat. Considerari tamen praeterea potest mutabilitas quaedam externa, ex eo quod ens in se reapse non immutetur, sed extrinsecus tantum novam relationem et novum respectum induat. Cuiusmodi esset exempli gratia, si, me circa immotam columnam ambulante, illa cum prius dextrorsum mihi esse diceretur, stare deinceps dicatur sinistrorsum. Patet enim evidenter in columna nullam interne factam esse mutationem, sed externe tantum quoad denominationem et respectum. Mutatio potius, si qua fuit, in me contigit, qui ex uno loco in alium discessi. Mutabilitas eiusmodi nullam imperfectionem includit, atque ideo enti etiam necessario non repugnat.

34. Venio nunc ad conceptum aeternitatis et temporis, quibus duae diversae durationes significantur. Porro duratio non est aliud nisi *existendi permansio*, seu *perseverans entis existentia* [1]. Ex quo patet eius conceptum, utpote universaliorem atque abstractiorem, non esse cum conceptu temporis confundendum; ut faciunt ii, qui quamlibet durationem successioni admixtam esse opinantur, speciem cum genere perperam commiscentes.

Ut diversae dantur species existendi, sic diversae sunt species durationis. Iam age ens necessarium, cuius notionem descripsimus, ita exstat ut suapte natura undique sit immutabile. Non modo enim principium aut finem existendi suscipere nulla ratione potest, verum etiam nullas vices quoad existentiam subit. Haec itaque duratio Entis necessarii et omnino immutabilis, proprie *ae-*

[1] Perseverandi conceptus, qui duratione quavis continetur, negative per *non cessationem* explicatur. Hinc tamen minime inferendum est, ipsam durationis notionem negativam esse. Est enim reapse positiva, admixtam tamen habens negationem eiusmodi; siquidem existentiam exprimit, quae non desinat, sed permaneat.

ternitas nuncupatur [1]; atque a Boëthio definita est *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* [2]. Quae quidem descriptio optima est et veram aeternitatis notionem exhibet. Nam in eo, quod dicitur *interminabilis*, significatur carentia principii et finis, exorta ex ipsa illius Entis natura. Per *vitam* exprimitur existentia eiusdem Entis, quae utpote perfectissima, cum vivendi actu confunditur. Denique cum additur *tota simul et perfecta possessio*, mutatio omnis et interna vicissitudo excluditur. Ex quibus elucet durationem hanc soli Deo competere, qui solus habet existentiam adeo stabilem et mutationis expertem, ut vi suae naturae initio et fine careat, nec in suis internis perfectionibus varietur.

In aeternitate nulla est partium successio [3], nec *transactum* aut *futurum* proprie reperitur, sed tantum *praesens*. Quod Plato acute perspexit inquiens in Timaeo: *erat et erit non recte aeternae substantiae assignatur*. Attamen aliquo sensu solemus quandoque sine errore has etiam voces enti aeterno tribuere, cum dicimus ipsum *esse*, *fuisse*, et *futurum esse*. A quo loquendi modo ut error omnis arceatur, observandum est in conceptu praeteriti et futuri contineri simul positionem aliquam et negationem. Cum enim aliquid dicitur extitisse, existentia ipsi tribuitur ante praesens tempus. En affirmatio. At eiusmodi existentia fluxisse intelligitur, et nunc neutiquam permanere. En negatio. Similiter cum dicitur futurum, item existentia habenda asseritur, atque in hoc positio adstruitur. Haec tamen existentia nondum habita esse subauditur, et in hoc negatio adnectitur. Iam age istae notiones quoad par-

1 Hoc adnoto, quia minus proprie duratio etiam entis contingentis et mutabilis, aeternitas quoque vocari posset, si non solum fine sed etiam initio careret; quam tamen impossibilem esse alias demonstrabimus. Atque hoc sensu agitatur quaestio: possibilisne sit mundus aeternus? Immo vero quandoque etiam duratio, quae initium habet, si finem non sit habitura, solet aeternitas vocitari. Sic animus humanus aeternus dicitur, eo quod aeternum posthac sit duraturus.

2 *De Consolat. Philos.* lib. 3, prosa 2.

3 Graviter in hoc erravit Genuensis, qui (*Metaph.* p. 2, c. 11, pr. 111) imprudenter asseruit in aeternitate, etsi successio physica nulla sit, adesse tamen successionem metaphysicam. Quod dum dixit, non consideravit profecto informari mente non posse conceptum successionis cuiusque, quin notio diversitatis in existendo et mutationis cuiusdam una pariter concipiatur. Ac proinde ubi haec deest, illam etiam istinc exulare omnino oportet. Fortasse deceptus est ex eo, quod nos, rebus temporaneis assueti, phantasiae lusu in ipsa aeternitate fluxum quemdam et extensionem imaginamur. At totum hoc non in iudicio et conceptu mentis est, sed in repraesentatione phantasiae; diligenti autem philosopho cavendum est ne iudicium et ideam mentis cum phantasmate imaginationis confundat.

tem illam negantem aeternitati non conveniunt; conveniunt autem quoad affirmantem. Antequam enim tempus praesens adveniret, reapse eadem, quae nunc est, stabat aeternitas; ac postquam praesens hoc tempus fluxerit, aeternitas eadem permanebit, omni tamen mutatione summota. Ex quibus etiam illud apparet: aeternitatis notionem a nobis efformari per remotionem quorumcumque limitum et mutabilitatis a durationis idea; non vero, ut Lockius inepte dixit, per iugem temporis additionem [1]. Sed iam ad conceptum temporis veniamus.

35. Quamquam tempus iugiter metimur, eoque visibilia omnia nosque ipsi continemur; tamen eius notio difficillima est ad definiendum [2]. Nihilominus, quantum de obscura hac re dici potest, tempus proprie nihil aliud esse videtur, nisi *duratio entis successivi* vel *mutabilis*. Nam tempus durationem esse quamdam perspicuum est. Eo enim rerum aliquarum in existendo intelligimus perseverantiam. Continenti vero et iugi mutationi permisceri non minus apparet. Nam extensionem et partes includit, quarum nulla permanet, sed omnes fluunt assidue. Hoc autem nonnisi mutationis proprium est. Ad hanc igitur pertinet tempus; atque ea omnia, quae mutationi subduntur, in tempore sunt et temporis spatiis dimetantur.

Qua in re animadvertendum est ens quidem omne contingens mutationibus quibusdam, ut diximus, esse obnoxium. At hae mutationes esse possunt vel instantaneae, vel successivae. Nimirum vel esse possunt huiusmodi ut illico perficiantur, quin interstitium ullum habeatur inter potentiam et actum (qualis est mutatio quae in entibus spiritualibus cernitur, cum operationem aliquam eliciunt); vel possunt esse tales, ut fiant cum mora et fluxu veluti quodam continuo. Eiusmodi est motus localis corporum, aut aliae quaevis eorumdem successivae mutationis [3]. Iam vero superiores

1 *Essai concern. l'Entend. hum.* liv. 2, ch. 12.

2 Pulchra sunt Augustini verba, quibus festive hanc difficultatem exponit, sic inquiens: « Quid enim est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis « hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem « familiarius et notius in loquendo commemoramus, quam tempus? Et intelligimus « utique cum id loquimur, intelligimus etiam cum, alio loquente, id audimus. Quid « est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, « nescio. Fidenter tamen dico scire me quod, si nihil praeteriret, non esset prae- « teritum tempus; et si nihil adveniret, non esset futurum tempus; et si nihil es- « set, non esset praesens tempus. » *Confess.* lib. 11, c. 17.

3 Hae mutationis rationem maxime continent. Nam subiectum, quod afficiunt, non repente ad terminum, in quem tendit, ferunt; sed in via potius constituunt,

illae mutationes, quas innui, tempore proprie dicto non videntur contineri; sed earumdem duratio aut appellabitur *aevum*, aut si appellatur *tempus,* intelligitur *improprie*, seu quatenus sit *duratio creata* quae ab aeternitate differt, et aliquam mutationem includit. Verum posteriores, quae longe imperfectiores mutationes sunt, duratione sua tempus constituunt; in ipsasque ea omnia apte quadrant, quae in conceptu temporis insunt. Atque haec de tempore delibasse sufficiat.

Tantum finem faciens observo, nos ex consideratione temporis, quod est in rebus, consuetudine adduci ad tempus aliquod imaginarium cogitandum; quod concipimus velut intervallum quoddam durationis successivae initio et fine carentis, quae ab aeternitate fluxerit. In hoc ludicro phantasmate duo distinguere oportet: elementum intellectivum et elementum imaginarium. Primum non aliud est nisi possibilitas ipsius temporis realis, quae mentis abstractione concipitur, ac proinde limitibus caret et determinatione quavis propria rerum existentium; quemadmodum accidit in omnibus possibilibus cogitandis. Alterum est admixtio phantasiae, quae conceptum illum in nobis comitatur, et quae successionem aliquam actualem illi adiungit. Porro ex confusione unius elementi cum alio ansam desumpsit Kant existimandi tempus esse intuitionem quamdam puram, seu *a priori* in nobis enascentem, tamquam formam sensibilitatis internae.

qua ad illum ducitur. Quare subiectum ita actuant, ut in aptitudine adhuc aliqua respectu termini relinquant. Exemplum habes perspicuum in motu locali. Hic, si acute consideretur, in ipso transitu corporis ex uno loco in alium cogitandus est; atque in eo praecise cernitur, quod res, quae movetur, a puncto, unde discessit, in terminum ad quem indeterminate ferri concipitur, provehatur; illum tamen nondum attigerit. Sic cum corpus, motu accepto, a loco ubi antea quiescebat, in alios indefinite fertur; ratio motus inde habetur, quod ita corpus illud in punctis spatii, quod percurrit, inveniatur, ut ibi non sistat, sed migret in alia. Secus si ab ulteriori tendentia cogitationem avocas, non motum, qui peragitur, sed qui peractus est, cogitabis. Idem dic de ceteris successivis mutationibus. Sumatur ex. gr. calefactio. Mutatio corporis, quod calefit, in ipsa inductione vel evolutione calorici sita est, qua corpus illud ex eius carentia ad ipsum in determinato gradu acquirendum sensim adducitur. Secus non calefactio, sed calefactum corpus cogitabitur. Unde eiusmodi motus seu transmutatio ab Aristotele definiebatur: *actus entis in potentia, quatenus in potentia.* Est enim veluti actuatio imperfecta per quam subiectum, quod movetur seu transmutatur, constituitur in statu medio inter meram potentiam et actum perfectum. Aliis verbis, motus seu mutatio, proprie dicta, est quidem actus, nam subiectum immutat, sed ita est actus ut ulteriorem actum respiciat, quem nondum attigerit.

Articulus IV.

De conceptu finiti et infiniti, simplicis et compositi, aliisque affinibus notionibus.

36. Finitum, ut ipsum nomen innuit, id intelligitur quod limitibus circumscribitur; infinitum contra, quod est confinium ac limitum expers. Hi conceptus ex ipsa consideratione obiectorum realium evolvuntur. Nam, sive nos ipsos per conscientiam, sive obiecta alia creata per ceteras cognoscendi facultates attingimus, ea in sui perfectione et viribus non ad omnia se protendere, sed ab aliis superari, ac tum ad augmentum tum ad decrementum recipiendum idonea esse videmus. Ex quo fit ut eadem quibusdam coërceri limitibus concipiamus, quod omne, ut patens est, finiti notionem exhibet. Haec autem notio, ut perspicis, non omnino negativa est nec praeviam infiniti notionem exigit, quemadmodum Cartesiani contendunt; sed partim est affirmans partim negans, et ab ea determinanda mens auspicari optime potest. Primum quidem clare patet, nam notio finiti dum ex una parte affirmat realitatem aliquam (qua certe ens quodvis constare debet): ex alia removet ulteriorem perfectionem, qua ens, de quo agitur, caret. Alterum vero probatur; quia negatio, quam includit, satis est ut fundetur in perceptione alterius realitatis, qua ens quodvis finitum destituitur aliisque concedit. Habita vero finiti notione, ad infiniti conceptum assurgimus non per iugem additionem finiti, ut Locke opinatur [1], sed ope abstractionis quae in re, quam comtemplamur, limites plane omnes ac terminos abiiciat. Et sane infiniti notio simplicissimum obiectum offert et terminis undique absolutum; quod autem plurium elementorum additamento conflatur, maxime compositum est et a limitibus omnino non vacat. Ergo si synthesi plurium finitarum perfectionum infiniti notio formanda esset, ea nunquam exsculpi in animo posset; sed compositum semper aliquod et finitum cogitaretur. Non sic igitur sed analysi potius, qua avocatione mentis in conceptu rei, quam contemplamur, limites omnes et defectus resecentur, idea infiniti perficitur.

Huius abstractivae facultatis adminiculo non modo ideam infiniti in determinato genere, ex. gr. virtutis, extensionis, durationis; sed etiam infiniti undique absoluti omnique parte completi

[1] *Essai phil. conc. l'entend. hum.* l. 2, ch. 15.

notionem procudimus. Cum enim realitas et perfectio suapte vi ad hunc potius aliumve gradum non adstringatur; a notione entis limites quoscumque aut defectus secernimus, atque ens quoddam nobis repraesentamus, quod omnem puram perfectionem realitatemque in se ita simplicissime complectatur, ut terminis nullis coarctetur. Huius vero deinceps realem existentiam ex entium finitorum existentia evidenter inferimus, quemadmodum in Theologia naturali patebit.

Nihilominus mens nostra potest hac in re inverso etiam itinere progredi; quatenus postquam ideam entis generalissimi et indeterminati a rebus abstraxerit, mox ab illa ad infinitum et finitum simul concipiendum deveniat. Cum enim a maxima illa indeterminatione obiecti ad aliquid cogitandum se flectit, quod possibilis saltem notionem obiiciat; statim sibi duplicem realitatis ordinem obversari conspicit: ordinem entis necessarii et infiniti, ordinem entis contingentis et finiti; prout notioni illi abstractissimae notionem independentiae atque ideo carentiae limitum, aut dependentiae et limitationis adiungit.

37. Notionem infiniti simplicissimi et undecumque perfecti non nisi enti necessario competere quisque per se facile iudicabit. Ens enim contingens, ut ex superioribus patet, non solum ex alio quoad existendum pendet, sed etiam ratione multiplici mutabilitatem includit, atque ideo augmenti et decrementi est capax. Excludit igitur necessario a se independentiam ac necessitatem existendi et immutabilitatem, quae sunt perfectiones maximae; ideamque suppeditat confinium quorumdam quibus teneatur, et ex quorum veluti mutatione fiat, ut perfectione aliqua spoliari aut nova augeri possit. Praeterea quodlibet ens contingens non est ipsa absoluta realitas, sed huius participatio et quasi rivulus; conceptus autem eiusmodi notionem sibi implicat coarctationis, confinium, mensurae. Ens ergo contingens, non nisi numeris quibusdam adstrictam realitatem habet. Quare perfectio infinita si possibilis est (esse autem possibilem ex eo patet, quod nullam conceptuum pugnam includit), nonnisi in ente necessario reperiri potest. Denique ens contingens distingui profecto debet ab ente necessario; tum quia diversissima est utriusque natura et notio, tum etiam quia huius illud effectus est; effectus autem distinguitur a causa. Carere igitur debet iis constituentibus, quibus natura ipsa entis necessarii physice constat; quippe cum res quaevis per ea a ceteris secernatur et differat, per quae constituitur. Atqui infinita perfectio et simplicissima realitas, omnibus absoluta limitibus, id revera est, quod ens necessarium physice in se constituit; quemadmodum in

Theologia naturali videndum erit. Hoc igitur in nullo ente contingente et creato inveniri unquam potest. Quamobrem omne ens contingens finitum est, et omne ens finitum contingens est.

38. Ens omne contingens, quod semper, ut diximus, finitum in natura ac perfectione est, possidere nequit vim infinitam seu activitatem sine fine potentem. Activitas enim ex essentiae realitate emergit, ac proinde principium, unde fluit, superare nequit. Ut illud omittam, activitatem, utpote quae tanquam medium ad finem aliquem attingendum datur, a fine, quem respicit, mensuram accipere. Finis autem entis circumscripti, cum finitam naturam perficere debeat, subiective seu prout ipsum afficit, nonnisi limite adstrictus et determinatus est.

Nec huic veritati quidquam obest quod creatura rationalis pro fine habeat Deum ipsum, qui certe infinitus est. Nam illa non aliter quam finite obiectum hoc consequitur. Proinde actio, qua ipsum attingit et ad quam activitas eius intellectualis ordinem habet, ita obiectum illud respicit, ut subiective et entitate sua finita sit. Vires autem agendi mensuram desumunt a fine, non prout hic in se est, sed prout adeptione capitur ac subiectum afficit, quod circa ipsum operatione sua versatur.

39. Compositum id dicitur, quod ex pluribus constat simul iunctis; quod vero ita est, ut ex pluribus non coalescat, simplex appellatur. Ex quo liquet conceptum *simplicis* non esse omnino negantem et in sola partium exclusione situm; sed positionem includere, nimirum ipsam entis realitatem, ex qua exclusio partium, seu negatio compositionis, emergat. Cum vero simplex composito, ut patens est, opponatur; ex diversis compositi speciebus diversitas etiam simplicis innotescit. Porro compositum triplex cogitari potest: *reale*, *logicum*, *metaphysicum*. Primum est, quod ex partibus realiter diversis; alterum quod ex partibus sola cogitatione distinctis; tertium quod ex partibus distinctione formali discriminatis exsurgit. Iterum compositum reale esse potest aut *essentiale*, ut homo, qui ex anima et corpore constat; aut *modale*, ut substantia modis affecta, ex. gr. globus eburneus, qui ex figura rotunda et ebore conformatur; aut denique *integrale*, quod ex partibus non ad rei essentiam sed ad quantitatem pertinentibus coalescit, ex. gr. corpus humanum, quod variis conflatur membris.

40. Compositum ratione quantitatis (quae in hoc cernitur quod res augmenti vel decrementi sit compos) dupliciter haberi potest: aut ope numeri seu collectionis unitatum, aut ope extensionis seu positionis partium extra partes. Hinc quantitas exsurgit *discreta* vel *continua*. Porro *continuum* esse potest vel proprie dictum,

quod etiam *mathemathicum* vocant, vel improprie dictum, quod appellant *physicum*, sed melius diceretur contiguum. Primum est, quando partes, quae extenso insunt, non propriis sed communibus gaudent limitibus; quatenus non quaeque pars suis ornetur extremitatibus, quibus alterius extremitates tangat; sed omnes uno, ut ita dicam, volumine contineantur, et unum solidum revera conflent, quod, si divisio accedat, in plura discerpi possit. Alterum vero, seu contiguum, contra se habet. Non enim vera unitate substantiali, sed accidentali tantum fruitur; ac proinde partes, quibus coagmentatur, singulae propriis terminis concluduntur, licet ope affinitatis cuiusdam aut alia quavis vi mutuo cohaereant.

Limes autem extensionis, qua corpora afficiuntur, eorumdem figuram exhibet.

41. Duo corollaria hinc manant. Primum est: omne ens compositum finitum esse actu [1]. Nam quaevis pars, quae revera actu ipsi inest, finita est; siquidem iunctione aliarum incrementum accipit, et a toto composito superatur; infinitum autem constans partibus, quae in se finitae sint, chimaericum est et repugnans. Unde emergit, omne ens compositum esse contingens, nec nisi in ente necessario omnimodam simplicitatem inveniri. Secundum est: dari non posse extensionem ullam aut numerum actu infinitum. Quod quidem evidenter elucet non modo propter generalem compositi rationem, quam nuper ediximus, verum etiam propter peculiarem conceptum quantitatis: ad quam, ceu species, magnitudo molis et multitudo unitatum pertinent. Est enim de notione quantitatis, ut augmenti et decrementi sit capax; id autem notioni infiniti omnino repugnat. Quare si extensio aut multitudo actu infinita daretur, aliquid esset quod, quia *quantitate affectum*, augeri et imminui posset; quia *infinitum*, augmentum et decrementum omne respueret. Qui conceptus, ut quisque videt, non minus inter se pugnant, quam rotunda quadratis.

[1] Hoc diximus, quia infinitum in potentia, quod aiunt, seu potius indefinitum, enti composito non repugnat. Ens enim compositum, licet actu semper finitum sit; potest tamen ulterius usque augeri, quin ad fixum ullum terminum deveniat. Sic quantitas divisibilis est in infinitum, quia in quotcumque secetur partes, potest iterum in alias minores dissecari, quin partes ullae extensae assignari possint, quae absolute nequeant dividi.

Solvuntur difficultates.

42. Inquies I. nos habere ideam spatii cuiusdam et extensionis infinitae, quae concipitur ut capacitas recipiendorum corporum, trinam habens dimensionem, in *longum*, *latum*, et *profundum*, nullis terminis circumscriptam.

Resp. Ne ansa detur errandi, consentaneum est de notione hac aliquid innuere. Mirum enim est quantopere in ea delirarint philosophi, quotque absurda protulerint. Nonnulli enim, ut Clarkius, eo progressi sunt, ut dicerent huiusmodi expansionem infinitam, ipsam esse immensitatem Dei. Alii vero, ut Gassendus, opinati sunt, ipsam aliquid esse incorporeum, non tamen spiritum, triplici dimensione constans, sed improductum et a Deo independens. Alii existimarunt spatium substantiam quamdam esse corpoream, vel saltem reale aliquid; sed a rebus concretis absolutum. Denique, ne omnes recenseam, Kant ratus est spatium generatim esse intuitionem quandam puram, seu ab experientia independentem, et formam sensibilitatis externae, vi cuius singula corpora extensa esse cogitaremus. Vere delirantium insomnia, quae omnino a veritate discedunt! Nam Kantii opinio idealismum inducit, et extensionem corporum obiectivam a cognitione nostra prorsus ablegat. Ceterae autem opiniones rem confingunt, quae simul composita sit et simplex, necessaria et ad creata pertinens, incorporea et dimensionibus constans. Ad summam, monstrum creant pugnantibus undique notis ac multimodis absurditatibus scatens.

Ut itaque rem hanc explicemus, animadvertendum est corpora, quae adspectabilem hanc rerum universitatem conflant, apte disposita esse inter se et ordinata, ita ut alia aliis contineantur. Quare corpus quod intra suas dimensiones aliud continet, erga illud vices gerit receptaculi cuiusdam, quod ipsum circumscribat et amplectatur. Corpus autem quod nullo alio continetur, ipsum sibi est receptaculum sui. Hinc notio in nobis spatii realis ingeneratur, quatenus concipimus dimensiones corporis unius aliud circumdantis, quas inter corpus aliquod locari potest; aut etiam concipimus dimensiones superficierum eiusdem corporis, quod continet seipsum, quas inter substantia illius revera locatur. Et sane cum spatium metiri volumus, aliud revera non facimus, nisi quod distantias eas dimetamus, quae aut inter extremas partes superficierum eiusdem corporis, aut inter superficies alterius corporis, quod illud ambit, intercedunt. Quapropter spatium reale non est aliquid absolutum ab ipsis corporibus extensione gaudentibus;

sed obiective consistit in ipsis dimensionibus extensionis illius, prout inter se distant et substantiam corporis, quod afficiunt, continent. Aut, si de spatio non interno, sed externo sermo est, a dimensionibus constituitur corporis circumstantis, prout ad corpus aliud inter illas collocandum referuntur. Vacuum vero quod inter eas superesset, si corpus contentum in nihilum redigeretur, revera nihil est; et in tantum mensurae capax concipitur, in quantum distantiae corporum, quae illud intercipiunt, cogitantur, vel cogitatur extensio corporis, quod ibi locari posset.

Ex hac *spatii realis* notione, quam apprehenderė solemus in corporibus, ad *spatii imaginarii* conceptum assurgimus; quod concipimus veluti capacitatem locandorum corporum, sine mutatione aut terminis, eique imaginando trinam addimus dimensionem, longitudinis, latitudinis, altitudinis, eo ferme modo, quo eam actu apprehendimus in natura. Verum hic conceptus nihil reale extra cogitationem positum revera repraesentat; sed partim ex notione possibilitatis cuiusdam, partim ex phantasmate imaginationis componitur. Nam quatenus capacitatem collocandorum corporum amplectitur, nil aliud reapse exhibet, nisi ipsam possibilitatem spatii realis, quod proxime descripsimus. Hoc ipso enim quod corpora sunt possibilia; ac si existerent, spatium reale praeberent; eius capacitas seu possibilitas mente informari potest. Et quoniam possibilia corpora nullo numero coërceantur, idcirco est quod haec capacitas ut infinita vel melius indefinita concipiatur. Itemque cum rerum possibilitas, ut alias diximus, immutabilis sit et aeterna; hinc etiam fit ut capacitas abstracta corporum collocandorum, ut quid aeternum et sine mutationis vicissitudine repraesentetur. Denique, quia sic capacitas illa in possibilitate tantum inspecta ab actuali existentia corporum non pendet; idcirco est quod ut absoluta et rebus ceteris non innixa cogitetur. Atque id omne ad intelligentiam pertinet. Huic vero ideae phantasma imaginationis adiungitur; quatenus haec, cum nihil nisi corporeo modo repraesentare valeat et actum intelligentiae in capacitate, quam diximus, cogitanda comitetur; trinam illi affigit dimensionem, sub concreta quadam et sensibili forma. Atque ita ex mixtione utriusque conceptionis fallax aliquod procuditur spectrum, quo qui parum diligenti examine cogitationes suas perpendit, facile hallucinatur. At accurati philosophi est imaginationem ab intelligentia scite secernere ad cavendas deceptiones. Hinc ut ad obiectam difficultatem redeam ipsamque concludam aliquando, aio nihil posse ab idea hac spatii imaginarii pro eiusdem adstruenda existentia desumi. Evidenter enim ex ea parte, qua imaginaria

est, nihil probat; cum, ut patet, non quidquid imaginatione confingitur, id continuo in existentium aut possibilium numero haberi oporteat. Ex qua autem parte ad intelligentiam pertinet, non aliquid infinitum revera, sed indefinitum exhibet, ab ipsa possibilitate spatii realis non diversum.

Oppones II. Potentia reduci potest ad actum. Atqui datur infinitum in potentia, ut supra concessum est; nam quantitas sine fine augeri et dividi potest. Ergo multitudo aut extensio actu etiam infinita dari debet, vel saltem possibilis est.

Resp. *Dist. Maior*. Potentia reduci potest ad actum eo modo, quo ad illum habet ordinem relationemque, *conc.;* secus, *nego*. Ad *min.* pariter *dist.* existit infinitum in potentia quatenus exstat aliquid, cui quodcumque decrementum vel incrementum finitum accedat, hoc nunquam est ultimus terminus, quem transilire non liceat, *conc.;* quatenus detur aliquid, quod incrementi vel decrementi absolute maximi habeat capacitatem, *nego*.

Quo sensu infinitum, ut aiunt, in potentia admitti debeat satis dilucide innuimus supra. Non enim id perinde intelligendum est, quasi res adsit vel capacitas, quae molis aut numeri, aut qualiscumque realitatis actu sine terminis habendae sit compos. Id enim omnino repugnat. Verum ita intelligi debet, ut aliqua exstent, quae novi quidpiam semper suscipere possunt, quin unquam extremum adveniat, quod ulterius progredi conceptu saltem vetet. Sic divisibilitas in infinitum quoad quantitatem datur hoc sensu: non quatenus inveniatur habilitas ad divisionem in partes actu infinitas, sed quatenus in quotascumque particulas corpus extensum dissecetur, hae iterum sine fine in alias atque alias discerpi possint et novis limitibus affici, qui a prioribus differant. At hoc ita contingit, ut partes, quae actu habentur, semper finito numero contineantur, limesque actu determinatus finitam semper claudat quantitatem. Idem dicatur de mole iugiter augenda; in qua nullus quidem attingitur terminus, quem absolute excedere non liceat; sed tamen quaecumque moles actu habeatur, ea semper confiniis certis circumscribitur.

ARTICULUS V.

De substantia et modificationibus.

43. Experientiam sive externam sive internam consulentes entia sic exstare deprehendimus, ut licet quaedam, quae ad ipsa spectant, varientur; ipsa tamen in sui natura immota supersint

ac maneant. Sic per conscientiam novimus cogitationes in nobis volitionesque, aliaque, quae nos afficiunt, permutari novisque succedentibus evanescere; nos tamen ipsos eosdem usque persistere. Sic iterum exteriorem naturam contemplando, animantia, plantas et corpora non viventia mutationes assiduas suscipere contuemur, quin tamen ipsa exstare desinant. Hinc duplicis generis realitates concipimus: alias, quae in se non sunt sed subiectum aliquod afficiunt; alias, quae illis substant ac veluti fulcimen exhibent. Superiores appellantur *qualitates*, *accidentia*, *modi*; posteriores vero dicuntur *substantiae* eo quod *stent sub* accidentibus: easque ita illis subiacere intelligimus, ut fulcro alio non indigeant in existendo. Secus enim si ipsae etiam subiectum, cui inhaereant, exigerent: tunc aut progressus fieret in infinitum; aut si tandem aliquando ad fulcrum aliquod deveniatur, quod in se non in alio existat, hoc proprie erit quod appellatur substantia. Quoniam vero intelligimus id praecise ad rationem substantiae generatim acceptae pertinere, ut alteri rei non insideat in existendo; quod autem modificationibus substet, id non ex conceptu ipso substantiae sed ex eo tantum procedere quod substantia sit creata et mutabilis: hinc in generali eius definitione primum tantum includimus, dicimusque substantiam esse *ens per se stans*, seu *non indigens alia re*, *cui tamquam subiecto inhaereat*; accidens vero esse *aliquid alteri inhaerens*, seu *indigens subiecto aliquo quod afficiat*.

44. Non defuerunt, qui vel periculosam et ancipitem, vel plane falsam substantiae definitionem tradiderunt. Ac primum Cartesius substantiam dicit esse *rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* [1]. Quae definitio in bonam partem torqueri potest, si ita intelligatur, ut substantia non rem aliam, ex qua pendeat tamquam a causa; sed eam tantum excludat, ex qua pendeat ut a subiecto cui inhaereat. Et sane in hoc sensu a Cartesio prolatam esse libenter existimamus [2]. Attamen satis accurata non est, qualis definitio esse debet; propterea quod si severe, ut verba sonant, accipiatur, Deo dumtaxat competet, qui unus ex nulla re

1 *Principiorum Philos.* p. 1, n. 13.

2 Elici hoc potest ex verbis ipsis Cartesii, qui postquam definitionem illam protulit, continuo subiungit: « Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, « unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes nonnisi ope concur« sus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit « Deo et illis *univoce*, ut dici solet in scholis. » *Loco nuper citato.*

quoad existentiam pendet [1]. Quare ea abusus est Spinoza ad phanteismum excitandum.

Multo nocentior est Cousiniana definitio, quae dicitur *substantia* esse *ens quod nihil ultra se in ordine ad existendum subaudit* [2]. Haec profecto non nisi increatae substantiae, Deo nimirum, congruit. Et sane sophista gallus unitatem illinc substantiae derivavit, ceteris entibus in classem phaenomenorum coniectis. Ipsa igitur vi verborum et ipsius auctoris iudicio ad phanteismum adducit. Quare tam absurda et monstruosa est, quam absurdum et monstruosum est systema illud, ad quod fundandum inservit.

45. Accuratius examen exigit Lockii opinio, qui comminiscitur substantiam nihil esse aliud, quam *congeriem idearum simplicium sensu perceptarum*; seu, ut obiective id explicet, *complexum qualitatum*, *quas sensu percipimus*, *ignota ratione coëxistentium* [3]. Harum vero subiectum figmentum mentis esse dicit, inde exortum, quod illas rei qualitates ut in alio existentes concipere assueti simus.

Verum hoc haud est, ut philosophum decet, naturam scrutari; sed inepte verba proferre, quae ignorantibus fucum faciant. Quo enim pacto qualitates substantiam formare possunt, si earum conceptus ne mente quidem exprimitur, sine notione subiecti cuiusdam, quod in se sit et illis afficiatur? Sane notio qualitatis relativa est, notio substantiae absoluta. Quomodo igitur relativum constituet absolutum; si relativum non modo subaudit absolutum, sed etiam sine illo intelligi nequit? Praeterea qualitas exigentiam involvit subiecti cui inhaereat et quod ea afficiatur. Si qualitates multiplicentur, multiplicabitur exigentia subiecti quod eas fulcire debet ac sustinere. Unde igitur subiectum istud habebitur, si solae qualitates feruntur in medium?

Sed ad luculentiorem Lockii refutationem percontor ex ipso, utrum qualitates illae, quarum acervo substantiam exhiberi ait, alicui subiecto revera inhaereant necne? Si primum dicit, dirempta lis erit. Nam subiectum hoc appellabitur substantia, quippe quod illis qualitatibus substet; idque proinde non commentitium

1 Advertit hoc Leibnitius, qui in examine principiorum Malebranchii de ea sic loquitur : « Cette définition de la substance n'est pas exempte de difficultés. Dans « le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme indépendant d'autre « chose. Disons-nous donc, avec un certain novateur trop connu, que Dieu est la « seule substance, dont les créatures ne soient que les modifications ? »

2 *Filosofia di* V. Cousin tradotta ed esaminata dal Bar. Galluppi *Ontologia* pag. 98.

3 *Essai phil. conc. l'ent. hum.* l. 2, ch. 23.

sed aliquid reapse existens dicendum erit. Sin alterum responsum det, nihil melius pro se lucrabitur. Nam tunc hae qualitates, utpote nulli subiecto inhaerentes, subsistent ipsae per sese, quamvis invicem copulatae. Ergo cum id nomine substantiae designemus, quod subsistit in se; qualitates ipsae dicendae erunt substantiae; atque ideo conceptus substantiae non inter fictiones mentis, sed in realium notionum numero habendus erit. Quaestio dumtaxat eo tunc devolvitur, ut disceptetur utrum quas vulgo appellamus substantias, hae revera sint aggeratio substantiarum necne. Verum hoc scopo, de quo hic agimus, nihil obest; aliamque tangit disputationem, de qua alibi sermocinabimur. Denique ipse Lockius semet oppugnare videtur, cum invitus fateatur ideam substantiae universale subiectum esse sermonis humani. Quomodo enim, si ita est, notio substantiae a mente humana exulare aut chimaera esse poterit? Num chimaera esse potest ea notio, in qua omnis sermo fundatur, et qua proinde genus humanum carere nequit?

46. Lockius duo obiicit: primum, idearum nostrarum fontes non esse nisi sensationem et reflexionem; ac proinde, cum harum neutra ad notionem substantiae suppeditandam valeat, hanc in fictitiis habendam esse [1]. Deinde, nos, cum substantiam cogitamus, nihil aliud mente versare, nisi collectionem qualitatum, quarum ideas per sensus accepimus [2]; in hac igitur qualitatum congerie conceptum substantiae reponi.

Respondeo, obiectione prima non notionem substantiae ex albo idearum expungi, sed idearum originem a Lockio effictam incompletam et absurdam ostendi. Rectius enim sic est ratiocinandum: habemus, ut conscientia et ratio testatur, substantiae notionem; atqui haec, quemadmodum et aliae complures, neque a sensibus neque a reflexione repeti potest; ergo hi non sunt genuini fontes idearum. Lockius contrarium fecit. Cum enim ex commentitia, quam adstruxerat, origine idearum notionem substantiae derivari non posse conspiceret; hanc devovit, ut commentum illud retineret.

Secunda difficultas omnino neganda est. Etsi enim, cum substantias creatas determinate concipimus, earum modificationes aliquas mente versamus; tamen falsum est nos nonnisi harum congeriem conceptu tunc informare. Nam, praeter hanc congeriem, optime concipimus realitatem in se existentem, quae qualitatum illarum subiectum sit, et cuius notionem notio qualitatum non ingrediatur sed comitetur tantum et circumstet, ita tamen ut facile ab ipsa

1 *Essai phil. concern. l'ent. hum.* l. 1, ch. 3.
2 *Ibid.* l. 2, ch. 23.

secerni possit. Cuius rei quisque sibi est testis, quippe qui inter notionem accidentium, utcumque collectim sumantur, et notionem substantiae, quae illis afficiatur, comparationem instituit, atque utrinque discrimen et oppositionem adesse deprehendit.

47. Aliud, quod praesenti in re minime praetermittendum est, distinctionem attinet inter substantiam eiusque modificationes. Nam creatas substantias non cogitatione nostra tantum, sed re etiam mutari omnes fatentur. Sic pilam impulsu accepto moveri; deinceps aliquo resistente corpore motum rursus amittere; marmor actione artificis ex quadrato rotundum effici; animum nostrum ex appetitione una ad aliam flecti, tum ex insciente scientem fieri perspicuum est. Has mutationes, atque earum consimiles, reales esse minimeque a mente confictas nemo non dicit. At in explicanda ratione, qua modificationes in hoc se habeant ad substantiam, permagna adest discrepantia. Nonnulli enim existimant hinc physicum et reale discrimen inter substantiam et modos non inferri. Sed sufficere arbitrantur, si modificationes in conceptu tantum a substantia distingui dicantur, in re autem et concrete ipsamet esse substantia, quae in alio statu se habeat. At, ut verum fatear, hi verbis iocari videntur. Si enim mutationem illam realem esse, et non in ideis nostris sed in obiecto ipso peractam esse concedunt; aliquid profecto ab obiecto quod mutatur, discessisse, atque aliquid eius loco suffectum fuisse fateantur oportet. Id vero non aliud fuit, nisi *modus* seu *accidens*; substantia enim permansit eadem. Ergo *modus* vel *accidens* aliquid obiectivum et reale est, quod substantiae adiungi potest vel demi, quin substantia dematur, vel rursus producatur. Ergo aliquid a substantia realiter diversum, ac proinde distinctum sit, necesse est. Nihil enim separari potest ab eo, a quo realiter non differt; nec differre potest realiter, si item realiter non distinguitur. Ergo si mutatio in rebus creatis peragitur, et modos seu accidentia respicit; modi seu accidentia a substantia realiter distinguuntur [1].

[1] Militat etiam pro hac sententia Galluppius, inter alia sic scribens: « Questo « filosofo (Bayle nimirum) conviene dell' esistenza de' cambiamenti. Ora se in una « sostanza nulla vi ha di distinto da essa stessa, come si può ammettere il cam- « biamento? Quando si dice la sostanza *A* è cambiata, che cosa s' intende con « ciò? Che si è prodotta una sostanza diversa da *A*? In questo senso la sostanza « *A* non è cambiata, ma un' altra sostanza è stata creata; laddove la prima è stata « distrutta. . . . Se alla sostanza *A* è inerente il modo *B*, allora che questo cessa, « e vi succede il modo *C*, io vedo bene che lo stato accidentale di *A* è cambiato, « o sia che il suo modo di esistere è cambiato. Questo cambiamento si riferisce esat- « tamente alla sostanza, perchè i modi sono della sostanza e le appartengono. » *Saggio Filosof.* vol. 6, c. 2, §. 17.

Ergo, dicet aliquis, *accidentia absoluta* restituis? Respondeo, me restituere sensum communem, a quo, nisi amentibus, peregrinari non licet. Sensus autem communis dictat ridiculum esse, nedum absurdum, tum fateri mutationes reales in mundo, quin aliquid reale adveniat vel discedat; tum etiam velle ut aliquid reale adveniat vel discedat, quin a subiecto realiter distinguatur. Nec vero hinc consequitur *accidentia* appellanda esse *absoluta* in proprio sensu. Absolutum enim est illud quod respectum et ordinem ad aliud non involvit. Id autem quoad existentiam optime cadit in substantiam, quae existit in se nec fulcro indiget in quo nitatur. Sed proprie non convenit accidentibus; quae licet realiter distincta sint a substantia, ea tamen indigent ut sustententur; cum tota quantaque sunt ad substantiam afficiendam et modificandam referantur. Unde non *absoluta*, sed potius *relativa* dici debent. Quod si eo nomine accidentia intelligas a substantiis distincta, et quorum aliqua ab illis separata servari possint virtute divina; modo te explices, nihil vetat quominus utaris iure tuo.

ARTICULUS VI.

De supposito et persona.

48. In substantiae notionem redeuntes, tria quoad ipsam considerare possumus: primum quod existat et quidem in se; alterum, quod vi aliqua ad operandum idonea perfruatur; tertium, quod se possideat, sitque sui iuris in existendo. Primum proprie et praecise notionem constituit *substantiae*, de qua superiore articulo satis dictum est. Alterum conceptum praebet *naturae* [1], quae definiri potest *substantia* vel *essentia prout vim ad operandum includit.* Postremum denique ideam *suppositi* praebet, quod revera non est aliud, nisi substantialis natura prout se ipsam possidet nec cum altero se communicat, atque ideo plenum est et adaequatum suarum operationum principium. Modus autem sic consistendi in se, ex quo fit ut substantia semet cum nemine participet, sed se ipsa possideat, *subsistentia* nominatur. Quare suppositum concipi debet ut resultans ex substantiali natura et subsistentia, potestque

[1] Vocabulum naturae, utpote per se vagum, ad alios etiam sensus torqueri solet. Sic nonnunquam significat Auctorem ipsum naturae, nonnunquam rerum creatarum universitatem, nonnunquam rei cuiuslibet essentiam, quae per definitionem explicatur, nonnunquam essentiam substantiae solius, quandoque etiam rei alicuius nativitatem, atque his similia.

definiri ita, ut dicatur esse *substantia undique completa, sui iuris et alteri incommunicabilis*. Quae tamen, si intelligentia perfruitur, non simpliciter *suppositum*, sed peculiari et digniore nomine *persona* nuncupatur, quam rite definies: *substantiam rationalem completam, sui iuris et alteri incommunicabilem*.

Hae definitiones illis congruunt adamussim, quas in libro *de duabus naturis* Boëthius tradidit, vir non modo philosophiae sed etiam theologiae apprime consultus. Porro is suppositum descripsit: *naturae completae individuam substantiam*; personam vero: *rationalis naturae individuam substantiam*. Ubi tamen adverte vocem *individuam* non pro *singulari* tantum, sed pro *incommunicabili* ab eo usurpari; quandoquidem id reapse omnino *individuum*, seu non divisum in se et divisum a quolibet alio, dicendum est, quod non modo singularem naturam praebeat, sed etiam alteri nullo modo se communicet. Natura autem, utcumque singularis concipiatur, adhuc tamen communicabilis est.

49. Atque hoc loco duplex emergit quaestio perutilis, et iis, qui operam daturi sunt theologiae, valde necessaria. Prima est: utrum persona in rebus creatis concrete spectata (idest tamquam subsistens rationale sui iuris) re differat a natura [1]; altera, num subsistentia ex negatione tantum, an ex positione quadam emergat. Et ad primam quod attinet, subsistentiam in creatis non cogitatione tantum, sed obiective et distinctione saltem modali a natura secerni, apud omnes in confesso est. Re enim vera, natura creata quamquam singularis sit et completa, tamen, si praecise in ratione notisque naturae tantum spectatur, omnimodam incommunicabilitatem nondum praesefert. Etenim mentis obtutum in ea figentes, etsi pervideamus ipsam, eo quod completa sit atque integra, non posse per modum partis alteri naturae coniungi; tamen in ea nihil adhuc conspicitur, quod vetet ne ipsamet cum altero se communicet, ut *natura*. Quamdiu enim quoad essentialia tantum principia licet singularitate affecta cogitatur; nondum plene se possidere concipitur, sed optime posse a nobiliore quodam assumi supposito. Sic de individua Christi humanitate a *Verbo* assumpta factum esse docet Fides. Si igitur in notis naturae singularis,

1 De substantiis creatis hoc quaerimus; quia in Deo, qui maxima gaudet simplicitate, subsistentia a natura distinctione non *reali*, sed *virtuali* tantum discriminatur.

In hanc vero quaestionem, fortasse philosophi nunquam devenissent, nisi Fidei mysteria occasionem dedissent. In Christo enim una est persona, duplex natura. Unde humanitas in eo quamvis individua et singularis, tamen quia a Verbo hypostatica unione assumpta est, personam de se non constituit.

sic nude sumptae, nihil adhuc reperitur, per quod hanc ultimam speciem *incommunicabilitatis* habeat; necesse est ut aliqua exstet realis distinctio inter naturam sic acceptam, et eamdem iam sistentem in semetipsa, talique modo terminatam, ut alterius revera non sit, sed ipsamet se possideat. Et quoniam natura rationalis sic constituta, *subsistentia in concreto* vel *persona* nominatur, haec ab illa realiter discriminetur oportet.

Ad alteram vero quaestionem quod pertinet, diversa animos sententia distraxit. Alii enim personam vel substantiam in concreto haberi reputant per solam negationem unionis naturae singularis cum ente nobiliore. Quare naturam creatam hoc ipso quod a superiore aliquo principio non assumitur, sed sibi ipsa relinquitur, personam constituere dicunt et adaequatum suarum operationum principium. Secus vero si aliter accideret. Idque ex eo probant, quod hic modus sufficiat ad realem distinctionem inter personam et naturam constituendam et facilior sit captu. Alii contra ad personam constituendam, praeter naturam, positivam aliquam entitatem modalem requirunt, quae accessu suo naturam sic terminet, ut eam reddat sui iuris et alteri incommunicabilem. Atque id probare nituntur ex eo, quod plus quiddam est persona seu natura in se subsistens, quam simplex natura tantum; tum etiam quia secus natura in nihilo differret a supposito, quippe hoc illi nihil adderet, praeter negationem unionis cum alio. Utraque sententia suos fautores habet, atque ad dogma Incarnationis explicandum satis est. Quare quae magis lubet, quisque amplectatur.

50. Ad theoriae coronidem iuvat Lockii opinationem circa personae identitatem breviter coarguere. Is enim postquam absurda non pauca materialismo (ut in more habet) faventia quasi iocans protulit, commentitiisque fabellis locum dare sua philosophia non indignum putavit; ad identitatem personae explicandam devenit, eamque reponi docuit in conscientia propriarum actionum, seu in actu quo quis operationum, quas elicit, sibimet est conscius [1].

[1] « Lorsque nous voyons, que nous flairons, que nous méditons, ou que nous « voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette « connaissance accompagne toujours nos sensations et nos perceptions présentes ; « et c' est par-là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle soi même. On ne « considère pas dans ce cas si ce même soi est continué dans la même substance, « ou dans diverses substances. Car puisque la conscience accompagne toujours la « pensée et que c' est là ce qui fait que chacun est ce qu' il nomme soi-même, et « par ou il se distingue de toute autre chose pensante ; c' est aussi en cela seul « que consiste l' *identité personelle*, ou ce qui fait que un être raisonnable est « toujours le même. Et aussi loin que cette conscience peut s' étendre sur les

Cuius sententiae falsitas adeo patet ut expositione non egeat. Tamen claritatis gratia duo breviter observamus.

Primum est, tantum abesse ut conscientia nostrarum actionum identitatem personae constituat; ut ne cogitari quidem possit conscientia eiusmodi, nisi antea personae identitas subaudiatur. Nam quo pacto conscire possumus illas actiones esse nostras, nisi reapse iidem simus, qui eas conscimus et qui eas emisimus? Profecto nisi id iam ratum ante sit, conscientia huiuscemodi sine errore atque deceptione cogitari non potest. Personae igitur identitas conscientiam praecedit, et circulo vitioso obvolvitur qui illam per hanc constitui autumat.

Alterum est congeries absurdorum, quae ex Lockiano commento derivarentur. Nam in ea sententia deliri et amentes, qui praeteritarum actionum oblivione capiuntur, in personam aliam converterentur; non enim conscientiam haberent illarum actionum, per quam persona eadem constituitur. Praeterea quotiescumque conscientia actionum nostrarum interrumpitur, ut in somno; persona etiam tunc cessaret, et quamdiu ille status perseveraret, nulla foret. Immo, si vera loqui volumus, persona in nobis mutatione perenni varianda esset iugiter. Nam in tantum per Lockium eadem permaneret, in quantum immutata in ipsa persisteret conscientia praeteritarum actionum. At commemoratio istaec nunquam una eademque in homine durat; tum quia anteactas operationes omnes unico actu nunquam reminiscimur, tum quia plurium actionum praeteritarum memoriam in dies amittimus. Postremo si eadem conscientia ex una intelligente substantia in aliam transferretur (quod Lockius impossibile non esse dicit), posset tunc profecto eadem persona in diversis distinctisque substantiis reperiri.

Atque haec nonnulla sunt rationi absona, quae ex lockiana sententia scaturiunt; ut missa faciam absurda illa graviora et pestilentiora, quae contra Fidei dogmata derivantur. Felix philosophia, si talibus instauratoribus permitteretur!

« actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s' étend l'identité de cette per-« sonne: le soi est présentement le même qu' il étoit alors; et cette action pas-« sée a été faite par le même soi que celui qui se la remet à présent dans l'esprit. » *Essai phil. concern. l'ent. hum.* l. 2, ch. 27, §. 9.

Articulus VII.

De relatione.

51. Quemadmodum ea, quae ita concipi possunt, ut alia, ad quae forte referuntur, simul intelligi non oporteat, *absoluta*; sic ea, quae cogitari nequeunt, quin alterius rei ideam simul excitent, seu quorum natura est, ut ad aliud referantur, *relativa* dicuntur. Exemplum primi generis sit *homo*; qui ut consideretur, opus non est eius aliud, cum quo comparetur, una simul cogitare. Exemplum vero generis posterioris sit *pater*; qui certe apprehendi cogitatione non potest, quin alterius rei, nempe filii, notionem simul revocet [1]. Iam age hic ordo, quo res una refertur ad aliam, seu haec determinatio, qua res non absolute in se sed vi comparationis cum alia intelligitur, *relatio* appellatur. Eiusmodi est notio ex. gr. *aequalitatis*, quae tunc habetur, cum res una confertur cum alia re, quam aequiparat.

In relatione tria considerari debent: *subiectum*, *terminus*, *fundamentum*. Subiectum dicitur illud, quod refertur ad aliud; id vero, ad quod refertur, est terminus; ratio denique ob quam refertur, seu id ex quo relatio resultat, fundamentum relationis nominatur. Sic, ut exemplo rem declarem, in relatione similitudinis, quae inter duo corpora alba intercedit, corpora albedine suffusa *subiectum* et *terminus*, ipsa albedo, vi cuius similia dicuntur, *fundamentum* relationis diceretur.

52. Relatio in logicam et realem dispescitur. Illa est quae a mentis consideratione pendet; altera quae in rebus ipsis viget, tametsi nulla mentis accedat consideratio. De utriusque veritate dubitari non potest. Nam ad primam quod attinet, evidens est posse mentem respectus varios et ordines invicem in suis ideis efformare, velut si notionem aliquam universalem cum individuis, quae illa complectitur, forte comparat; aut obiectum unum idemque cum seipso confert, atque ita illi identitatis relationem tribuit. Ad alteram vero quod pertinet, non minus certum est quamplura reperiri quae ante omnem mentis operationem respectum et

[1] Alio sensu usurpari etiam solent hae voces, quatenus nomine *entis absoluti* id intelligatur, quod dependentiam nullam involvit, nec ut existat exposcit aliud; *relativum* vero, quod contra se habet. Qua acceptione ens absolutum nonnisi Deus dici posset; res vero creatae, cuiusvis naturae sint, entia relativa nominarentur.

ordinem habent inter se. Sic effectus omnis et causa relationem et ordinem unius ad alterum includunt, quem a mentis consideratione non recipiunt sed potius menti contemplandum obiiciunt.

Atque harum relationum realium existentia ex ipsa creatorum entium conditione resultat. Rerum enim universitatis constitutio poscit ut certus nexus adsit et ordo unius rei ad aliam et omnium ad supremam Causam, a qua pendent et iugiter conservantur. Iam vero hic ordo relatio quaedam est. Relatio enim, ut dixi, in respectu et habitudine unius ad aliud tota quantaque est, versatur. Ergo cum talis ordo realis sit, et non in mente tantum sed in rebus a Deo conditis inhaereat; relatio realis, quae ipsam rerum naturam afficiat, negari plane non potest.

Nec difficultatem ingerit quod ad eiusmodi relationem percipiendam comparatio semper aliqua requiratur, quae actus est mentis. Nam vi comparationis huius relatio non conditur, sed detegitur; ac proinde ordo relationem efficiens in rebus ipsis, quae comparantur, exstet necesse est.

53. At enim quae conditiones necessariae sunt ut relatio sit realis et a logica distinguatur? Repono, eas esse quatuor.

Prima est, ut subiectum, cui relatio tribuitur, aliquid reale sit. Evidens enim est non posse realem ordinem subiecto commentitio aut logico inhaerere; siquidem quidquid in subiecto aliquo inest, eius conditionem sequitur.

Secunda est, ut fundamentum, unde relatio exsurgit, reale etiam sit. Nequit enim quidpiam causam excedere, a qua procedit.

Tertia, ut terminus, quem relatio respicit, actu sit. Cum enim munus relationis in hoc ponatur, ut rem unam ad rem aliam referat, nempe subiectum ad terminum; hunc actu exstare necesse est, ut ordo inter ipsum et subiectum actu intercedat. Quod dictum intelligas de respectibus iis, qui proprie adventitii sunt et internam rerum naturam non attingunt. Neutiquam vero extendi debet ad eas relationes, quae proprie tali classe non continentur, et quarum munus non est terminum respicere dumtaxat, sed praeterea rei, cui insunt, naturam determinare; qualis esset ex. gr. ordo ac relatio facultatis cuiusdam ad suum obiectum. Hae enim relationes seu respectus dari possunt, antequam exstet terminus; eoque sublato, sunt superstites.

Quarta conditio est realis distinctio inter fundamentum et terminum. Subiectum enim non refertur ad terminum, nisi quatenus fundamento relationis afficitur. Ea autem, quae invicem referuntur, ordinem et oppositionem habent inter se; ordo autem et oppositio nonnisi inter res distinctas cerni potest. Advertendum

tamen est relationem a fundamento, unde resultat, minime distingui; sed esse fundamentum ipsum prout non absolute cogitatur, sed subiectum, cui inest, ad terminum refert. Sic relatio similitudinis, quae inter duo alba corpora intercedit, ab albedine revera non differt; sed hoc unice addit, quod albedo unius corporis non absolute sed in ordine ad albedinem alterius respiciatur. Hinc est ut sola positione fundamenti relatio emergat, modo adsit terminus, ad quem subiectum referri debet.

54. Relatio potissimum reducitur ad convenientiam vel discrepantiam, quae inter plura entia intercedit, aut ad dependentiam effectus et causae. Sic similitudo vel aequalitas ponitur in convenientia qualitatis vel quantitatis; secus diversitas vel inaequalitas. Sic etiam relatio patris in filium, et vicissim, habetur ratione vitae; quam huic ille generatione largitus est, hic contra ab illo recepit. Denique observari debet relationem aliam esse mutuam, aliam vero non mutuam. Sic relatio aequalitatis ex. gr. inter duas aequales quantitates mutua est; relatio inter creaturam et Deum mutua non est. Nam licet creatura realem relationem habeat ad Deum, Deus tamen nonnisi rationis relationem habet ad creaturas. Creatio enim, quae huius relationis fundamentum est, non aliquid novi in Deo ponit, sed in creaturis tantum, ut suo loco dicetur. Tum etiam relatio mutua vel est eiusdem appellationis, vel diversae. Sic relatio patris et filii est mutua quidem, sed appellationis diversae; relatio similitudinis inter duos albos parietes mutua est et appellationis eiusdem.

CAPUT TERTIUM

DE CAUSIS.

Disceptatio de causis ad ontologiam maxime pertinet, tum propter connexionem quam habet cum entis conceptu (omne enim ens aut causa est, aut saltem ex causa gignitur); tum etiam quia ceterae scientiae, quarum principia tractari hic debent, in causarum praesertim investigatione versantur. Longe enim sumus ab iis, qui causarum studium a philosophia exulare volunt; siquidem veri nominis scientia acquiri nequit, nisi rerum causae detegantur. Quare harum neglectus pervertit ea, quae sunt scientiae fundamenta, et naturae reluctatur, quae, ut inquit Seneca, *curiosum* nobis ingenium dedit, idest causas sciendi cupidum. Ne autem brevitatis terminos transiliamus, totam quaestionem tribus absolvemus ar-

ticulis. Primum de notione causae generatim; deinde de efficientium creatorum activitate; tandem de causa finali, quae omitti nequeunt, edicemus.

Articulus I.

De notione causae.

55. Etsi causae nomen efficienti potissimum tribui soleat, tamen ea vox latius evagatur, et generatim significat quidquid concurrit et confert ad productionem alterius. Hoc universalis causae notio importare videtur. Id vero, quod producitur, nominatur *effectus*; et actualis influxus, quem causa quaevis in suo genere ad existentiam effectui impartiendam exerit, *causalitas* nuncupatur.

Causarum quadruplex est genus: *materialis*, *formalis*, *efficiens* et *finalis*. Quae partitio ex ipsa rerum observatione colligitur. Nam in nova rei cuiuspiam effectione, cuius exempla innumera contuemur, quatuor considerari possunt. Primum, ens illud cuius actione effectus gignitur. Deinde, subiectum in quo ens eiusmodi operatur ad effectum producendum. Tertio, realitas illa, quidquid sit, quae per talem actionem in subiectum inducitur. Tandem, bonum illud, quod agens (si ratione sit praeditum) ex actione sua consequi studet, aut ad quod procurandum (si ratione privatur) a supremo Ordinatore dirigitur. Ponite ante oculos artificem, qui solidam Alexandri effigiem e marmore exsculpat. In hoc exemplo, ut videtis, quatuor cogitari debent: artifex ipse, qui statuam elaborat; marmor, ex quo signum illud exsurgit; dispositio partium, quam marmor recipit ad Alexandri referendam figuram; denique scopus, quem sibi sculptor in operando praestituit. Iam vero horum primum *causa efficiens*, alterum *materialis*, tertium *formalis*, quartum *finalis* nominatur. Ergo quatuor vigent causarum genera. Et quoniam aliae, quotquot excogitabis, ad aliquam ex recensitis facile reducuntur; adstructa partitio plena est omnesque complectitur.

Et sane, etsi alicui fortasse videri posset divisione hac nec instrumentum, quo in operando quandoque utimur, nec causam exemplarem aut obiectivam contineri; id tamen falsissimum est. Nam instrumentum ad causae efficientis genus revocatur. Etsi enim virtute et motu ex principali agente accepto operetur; tamen aliquid vi etiam sua in effectum confert, vel saltem actionem illam exercet, ad quam a principali causa elevatur. Exemplum habes in penicillo, quod a pictore ad pingendum adhibetur. Obiectum vero,

circa quod scientia vel actio aliqua versatur, ad causam formalem reduci potest. Quamquam enim eo nomine id pressius intelligatur, quod intrinsecus subiectum actuat; tamen latiore sensu quidquid speciem realitatemque alterius aliquo modo metitur et determinat, causa eiusdem formalis dicitur. Quare cum obiectum sit quod actioni vel scientiae speciem elargitur, propter ordinem quem hae ad ipsum involvunt (in tantum enim actio vel scientia talis est, in quantum circa tale versatur obiectum); efficitur hinc ut obiectum etiam causa formalis, sed externa, vocetur. Denique causa exemplaris reduci potest tum ad finalem, quia eius imitatio ab artifice intenditur; tum ad formalem, quia extrinsecus saltem effectum ad sui similitudinem producendum determinat, cum artifici suppeditet formam effectui tribuendam in eoque delineandam.

56. At, ut diximus, causae nomen praecipue efficienti tribuitur, quae definiri potest: *ens aliquod, quod actione sua reali et physica novam producit existentiam* [1]. Qua definitione a ceteris cau-

[1] Etsi aliquando, apud Graecos praesertim, principium quodvis active influens αἰτία nimirum *causa* soleat nominari; tamen severiori acceptione utriusque conceptus oppido differt. Quamquam enim omnis causa principium sit, tamen non omne principium est causa. Et quoniam hoc discrimen valde notatu dignum est pro iis, qui theologiae operam daturi sunt; utile erit ipsum aliquantulum enucleare.

Principium igitur generatim intelligitur *id a quo aliquid utcumque procedit.* Qua in re animadvertendum est in primis, ad notionem principii pertinere, ut inter ipsum et id, quod procedit, consecutio aliqua et nexus intercedat. Qui quidem si exterior est dumtaxat et sine influxu actionis unius in alterum, denominatio principii latius sumitur tribuiturque rebus quampluribus, quae intrinsecus non connectuntur. Sic ratione successionis negotium, unde cetera inchoamus, eorumdem principium dicitur; aurora, unde dies exorditur, eius principium appellatur. At vero si inter principium et id, quod ex ipso procedit, non qualiscumque nexus externus adsit, sed interna connexio et verus actionis influxus; tunc huius vocis usurpatio pressior erit magisque propria.

Sed principium eiusmodi, quod idcirco sic nominatur quia actuose influit, nullum est in rebus creatis, quod hoc ipso rationem causae non induat. In creatis enim nullum est agens, quod possit actione sua eamdem numero naturam, quae in ipso est, communicare cum eo, quod ex ipso procedit. Hoc enim infinitam exquireret perfectionem, et humano captu incomprehensibilem foecunditatem. Quocirca creatis in rebus quidquid ex aliquo principio oritur, idem effectum esse oportet. Semper enim naturam ac realitatem recipit a realitate sui principii numero saltem distinctam, ac proinde dependentem existentiam mutuatur. Tantummodo in augustissimo Trinitatis Mysterio, docente Fide, exemplum habemus principii cuiusdam, quod actuose in aliam personam influit impertiendo naturam, nec tamen est eius causa, propterea quod eidem non naturam a se distinctam, sed suam propriam impartitur.

sarum generibus apte distinguitur. Nam cum dicitur: *actione sua reali et physica,* secernitur a finali, quae non physice in effectum operatur, sed efficientem bonitate sua allicit, suique amoris appulsu ad effectum moliendum inclinat. Cum vero adiungitur: *novam producit existentiam*, separatur a materiali et formali, quae non aliquid a se diversum gignunt, sed ipsae effectum intrinsece constituunt. Sic statua ex. gr. ex materia marmoris et artificiosa partium structura conflatur.

57. Notionem etiam causae pervertit Lockius more suo. Eam enim in sola praecedentia unius phaenomeni respectu alterius ponit; quia hanc tantummodo attingunt sensus [1]. Seu, aliis verbis, notionem causae prorsus eliminat; quae certe non in successione sed in dependentia consistit, per quam id, quod non erat, vi alterius esse incipiat.

Lockium sequutus est Hume ad scepticismi caliginem scientiis offundendam. Lockianis enim principiis insistens, sic causae efficientis conceptum a cognitione nostra ratiocinando expungit: Cum ideae, inquit, non sint aliud, nisi imagines impressionum, quas experimur; nequeunt continere nisi id, quod percipimus aut sensibus aut conscientia. Iam vero horum neutrum nos causalitatem

Deinde observandum est ad principium pertinere ut respectu eius, cuius est principium, aliquo modo sit prius; secus nequaquam id esset, unde hoc procederet. Ut autem intelligatur quonam pacto principium prius esse oporteat, considerari debet triplicem posse praeeundi rationem, quam *prioritatem* appellant, cogitari. Una dicitur *temporis,* qua quidpiam alteri duratione antecedit ipsoque nondum exstante exstat; sic dies prior est nocte. Altera dicitur *naturae,* per quam aliquid etsi simul exstet cum alio; tamen est eiusmodi, ut hoc ab ipso, quoad existentiam, pendeat. Sic sol se habet quoad lucem, quae simul quidem viget, attamen ab eo dependens est. Tertia dicitur *originis*, per quam quidpiam ita sit, ut aliquid ab ipso exoriatur; licet hoc neque tempore sit posterius, neque naturam dependentem accipiat. Sic a Fide docemur in Deo se habere Patrem respectu Filii, et utrumque respectu Spiritus Sancti. Iam vero ad rationem principii haec postrema prioritas sufficit, etsi duae ceterae superiores desint.

Denique inter principium et id, cuius est principium, distinctio realis intercedere debet, siquidem haec inter se mutuam relationem habent atque oppositionem; nihil autem sibimet opponi nec ad seipsum referri potest.

His explanatis, intelligitur differentia, quae inter causam et principium proprie dictum viget. Nam principium, cum internum est, naturam principiato communicat, sed eam non producit; secus vero est de causa. Itemque ad principii notionem sufficit origine tantum praecedere id, cuius est principium: at causa effectum praecedere debet, si non tempore, saltem natura. Aliter enim non produceret novam existentiam, ac proinde a causae definitione descisceret.

1 *Essai sur l'ent. hum.* livr. 2, ch. 26.

docet. Sensus enim non referunt, nisi iuges successiones phaenomenorum; quae quidem ostendunt unum aliud consequi, at minime alterum ex altero gigni. Conscientia vero nec quid sit vis quae agit in corpore, nec naturam animi et corporis aut vinculi quod utrumque iungit, refert; nec causas detegit aliorum phaenomenorum, quae contingunt in nobis. Ergo etiam vi conscientiae consecutio tantum unius rei post aliam, non vero earumdem connexio mutua et dependentia deprehenditur [1].

Verum hae sceptici hominis argutiae vanae sunt. Ipse enim duo impetit: notionem causae generatim, et certitudinem activitatis causarum secundarum. At quoad notionem causae generatim, ea neque a conscientia neque a sensibus attingi debet; sed proprie ab intelligentia, occasione phaenomenorum, quae accidunt in rerum natura. Nam, cum phaenomena naturalia contuemur, successiones iuges et mutationes accidere conspicimus, seu continuum transitum a non existentia ad existentiam. Hinc notio exsurgit effectus, qui aliud non est quidquam nisi id quod esse incipit, seu quod a non existentia transit ad existentiam, atque ideo existentiam aliunde recipit. Hinc, cum mens conspiciat existentiam eiusmodi non posse a nihilo derivari (positio siquidem nequit a negatione procedere), eam deducendam esse perspicit ab alia existentia, quae vi sua efficiat ut sit id quod ante non erat. En causae efficientis notio; immo etiam existentia causae cuiusdam in genere ex ipsa phaenomenorum serie, quam sensus referunt, vi intelligentiae et rationis educta.

Ad activitatem vero causarum secundarum quod pertinet, eam in sequenti articulo demonstrabimus. In praesens animadvertere sufficit, argumenta quae profert Humius incassum aërem verberare. Nam si de externa experientia sermo est, haec non seorsum per se accipi debet ad activitatem corporum demonstrandam, sed quatenus ratiocinio praebet initium; in quo principia rationalia ex fine et ordine generatim inspecto et sapientia Conditoris desumantur. Sin sermo est de conscientia, haec, ut videbimus, aperte testatur influxum virium nostrarum in actiones, quas elicimus.

Cuius testimonii veracitas non infirmatur ex eo quod conscientia non referat illa etiam, quae Humius commemorat. Nam horum notitia extra ambitum conscientiae vagatur. Conscientia enim in primis non attingit nisi factum, non naturas vel quidditates, quae aut intelligentiae obiectum sunt, si immediate patent, aut rationis, si discursu deduci debent. Deinde, inter ipsa facta, per conscientiam non attinguntur, nisi ea quae interna sunt et ad vires

[1] *Essai philos.* Essai septième.

vel cognoscendi vel appetendi pertinent, non vero illa quae a viribus mere physicis proficiscuntur.

58. Tandem ad causae efficientis partitionem quod attinet, ea dispescitur: I. In efficientem *per se* et efficientem *per accidens*. Illa est quae vere et suapte vi influit in effectum, ut ignis respectu combustionis; haec autem, quae coniungitur cum causa vere influenti, ipsa autem nihil influit, ut fulgor qui in igne relucet. II. In *physicam* et *moralem*. Prima est, quae ipsa per se vires suas in effectum exerit, ut qui rem aliquam per se facit; altera vero est quae alium ad operandum impellit, sive iussu, sive consilio, sive etiam non prohibitione: ex. gr. si quis rei cuiuspiam agendae aliis dat mandatum. III. In *principalem* et *instrumentalem*. Illa est, quae effectum gignit per virtutem eiusdem vel altioris perfectionis, quam sit effectus; haec vero quae ad effectum producendum concurrit per virtutem inferioris ordinis, quae proinde elevari indiget ac regi a causa aliqua superiore. Sic se habet calamus ad scribendum, utpote qui motu manus et artis regimine indiget; contra autem scriptor, qui calamo utitur, causa principalis scripturae diceretur. IV. In *primam* et *secundam*. Illa est, quae ex altiore causa in operando non pendet, ut Deus; haec vero quae secus se habet in agendo, ut quodvis creatum efficiens. V. In *proximam* et *remotam*. Illa est quae sine intermedia causa in effectum influit; haec vero quae aliis intercedentibus agit. VI. In *univocam* et *aequivocam*, quarum prima effectum eiusdem perfectionis atque ipsa est; altera vero effectum perfectionis inferioris producit. VII. In *totalem* et *partialem*, prout vel sola in suo ordine ad effectum sufficit, vel effectui praestando est impar et alterius consortio iuvatur. Denique, in causam *necessariam* et *liberam*. Illa est, quae positis omnibus ad agendum requisitis nequit non agere, sed necessario exerit actionem; haec vero, quae positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere vel non agere, aut etiam se ad contrariam actionem flectere.

Requisita ad agendum nominantur conditiones illae et adiuncta, sine quibus actio sequi non potest, neque agens ad operandum expeditur. Huiusmodi essent ex. gr. (ad combustionem quod attinet) siccitas subiecti comburendi, admotio ignis, atque horum similia. Qua in re illud est etiam animadversione dignum, causam in triplici statu cogitari posse: in *actu primo remoto*, in *actu primo proximo*, in *actu secundo*. Dicitur esse in actu secundo, cum operando suam activitatem exercet. Dicitur in actu primo remoto, cum prout activitate praedita est consideratur, aliqua tamen conditio deest ad agendum necessaria. Denique dicitur in actu primo

proximo, cum praeter activitatem omnia adsunt requisita, quae illam ad operandum expediunt.

Articulus II.

De activitate causarum secundarum.

59. Est occasionalistarum dogma, duce Arnoldo Geulinx et post ipsum Nicholao Malebranche, creaturas omni activitate privari, sed meras occasiones esse, quarum intuitu Deus unice omnia, quae fiunt in rerum universitate, peragat. Porro Occasionalistae in duplicem partem abiere. Alii enim omnibus omnino creatis agentibus, ne spiritibus quidem exceptis, vim operandi ademerunt, atque idcirco *rigidiores* vocantur; alii vero corporibus tantum actionem omnem denegarunt, solis spiritibus concesserunt, et propterea *mitiores* dicuntur. Nobis adversus utrosque pugnandum erit, et postquam generatim sive spiritus sive corpora, modo sibi consentaneo, veras esse causas probaverimus, thesim hanc ab ipsorum argutiis vindicabimus.

60. Principio quidem contra occasionalistas rigidos impetum facimus, asserimusque spiritus vera perfrui activitate, ac propriorum effectuum non esse occasiones sed causas. Constat id evidenter vel ex solius conscientiae testimonio; quae exploratum cuique facit animum revera agere. Quisque enim indubie persentiscit se ita intrinsecus moveri atque agi, ut id non ex activitate aliena externoque impulsu, sed ex vi sibi propria animoque insita oriatur. Sic dum volumus, dumque intelligimus, aut vires alias quascumque animi sive cognoscendi, sive appetendi, sive etiam movendi corpus exercemus; perquam vivide experimur, operationes eiusmodi non modo in nobis, verum etiam a nobis gigni, atque ita nos afficere, ut a principio ad naturam ipsam nostram pertinente proficiscantur. Quod conscientiae testimonium infringi nequit aut debilitari, quin simul evidentia omnis atque certitudo una pariter repudietur. Nisi igitur rationem ipsam exuere aut in delirantium numero haberi velimus, inficiari non possumus animum nostrum (idque pro ceteris etiam valet spiritibus) vera perfrui activitate, operationumque nostrarum non occasionem nos esse sed causam [1].

[1] De animis reliquorum hominum hoc patens est, siquidem consimilem nobis naturam habent; ubi autem natura eadem, ibi idem indicium de attributis ferendum est. De spiritibus vero excellentioribus argumentum fiet a *minori* ad *maius*. Quod enim perfectionis est, si in naturis viget inferioribus, id multo magis superioribus, nisi aliquid obstet, tribuendum erit.

Praeterea si non animus noster, sed solus Deus in nobis operaretur, omnis libertas actionum nostrarum, omne meritum aut demeritum, omne denique discrimen inter honestum et turpe corrueret. Si enim Deus facit quaecumque fiunt, flagitium, scelus, et quidquid indecorum est, homini perperam imputatur. Immo vero nihil flagitiosum existimandum esset, quippe cum Deus flagitiose non agat. Atque ita ordo moralis, virtutis studium, communis consuetudo, societas denique ipsa funditus pessum iret.

Postremo, ne plura consecter, si natura quaevis ad finem aliquem sibi accommodatum consequendum dirigi debet, idque ex sapientia Conditoris derivatur; nemo non videt hoc potissimum dicendum esse de animo, qui longe praestabiliorem, quam ceterae res creatae, naturam habet. Iam vero quo pacto intelligi potest naturalis istaec et innata ad finem directio, sine viribus quibusdam natura insitis, quibus subiectum ad finem propositum rapiatur, eumdemque adipisci contendat?

61. Quo loco iam vides dilatatum esse argumentum, atque ad ipsa corpora iam nos esse ratiocinando porrectos. Haec enim ad finem aliquem spectare oportet, et proinde iis instructa esse agendi viribus, quibus ad illum nitantur assidue. Et quoniam pro spiritibus ab interna experientia deprompsimus rationem; pro corporibus observatio externa suppeditet, fulta tamen ratiocinio. Nam quid notius in natura magisque compertum est sensibus, quam torrere ignem, solem illuminare, germinare plantas, frondescere, fructus edere, ceteraque, quotquot sunt, corpora suis quaeque gaudere actionibus? Quae sensilis experientia non ipsa seorsum per se sola accipienda est, sed prout communi naturae sensui iungitur, cui, ut in logica diximus, falsum subiectum esse non potest. Et re quidem vera istaec invariata, uniformis, constans et universalis experientia, qua determinatos effectus, determinatis quibusdam adhibitis causis, sequi conspicimus; talis est, ut generatim in omnes, qui occasionalismi praeiudiciis imbuti non sunt, iudicium firmum inducat existimandi ea phaenomena ex activitate interna illarum causarum revera procedere.

Accedat huc ratio, ex sapientia Dei conditoris et gubernatoris deprompta. Nam cum corpora spectemus iugiter constanterque ad determinatos edendos effectus adhiberi, recte inferri debet ipsa eorumdem veras esse causas; stultum siquidem foret ineptumque rebus uti in operando, quae reapse ad ponendum effectum vi sua nihil conferunt, nec ullam actionem exercent. Audiatur S. Thomas: « Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus « sapientis. Si autem res creatae nullo modo operantur ad effectus

« producendos, sed solus Deus operatur, frustra essent adhibitae « ab ipso aliae res ad producendos effectus. »

Denique quid plura? Si verum esset occasionalismi systema, omnis rerum naturalium scientia e medio pelleretur, nec ulla ratio nobis posthac suppeteret ad rerum creatarum essentias internoscendas. Eas enim non aliter cognoscimus, nisi per attributa et proprietates; proprietates autem per effectus et operationes attingimus. At occasionalismo semel admisso, nullus nexus intrinsecus inter operationes, quas conspicimus, et substantias creatas exstaret amplius. Inepte igitur et iniuria ex operationibus, quas eliciunt, naturam rerum creatarum argueremus. Et sane in systemate, quod refellimus, effectus operationesque mundanae nequaquam a natura rerum creatarum procederent, sed tantum a Deo, eiusque libera voluntate; qui entibus creatis, vi propria ad effectum nil conferentibus, tamquam meris occasionibus uteretur, quique proinde arbitratu suo quibuslibet uti potuisset. Ex eo igitur, quod animi cogitent, non magis liceret inferre illorum simplicitatem, quam coagmentationem; et vicissim ex proprietatibus corporum utrum composita sint necne definiri non posset. Sed hoc constaret dumtaxat, superioribus ad simplices effectus edendos, posterioribus ad compositos Deum tamquam occasionibus uti. Quae ratiocinatio cum pro singulis rerum generibus valeat; manifestum exinde fit, absurdo occasionalismi commento deterrimum in scientias scepticismum induci.

Immo inducitur pantheismus; si enim Deus unice agit, cur non dicimus Deum unice existere, creaturas vero non esse nisi phaenomenon? Profecto existentia, sine operatione, scopo destituitur; quidquid autem scopo destituitur, inutile et prorsus vanum videtur.

Solvuntur difficultates.

62. Occurrit I. Malebranche inquiens ideam causae efficientis repraesentare quid divinum; et licet causae secundae dicantur agere dependenter a prima, inde tamen sequi eas considerandas esse saltem ut divinitates inferiores, eo ferme modo, quo minores Deos olim finxerunt ethnici. Deinde, creaturae, si agerent, vim infinitam haberent; quod certe Dei solius est proprium.

Resp. Idea causae efficientis supremae, idest independentis et infinitae, repraesentat quid divinum; fatemur ultro. At idipsum minime dici potest de idea causae efficientis secundariae, idest dependentis et limitatae. Haec nil divinum repraesentat, neque quoad Deos maiores neque quoad Deos minores, quos eruditionis gratia,

ut puto, Malebranchius obiicit. Nos autem creatis agentibus ita activitatem tribuimus, ut eam non modo unà cum existentia aliunde receperint, sed etiam non exerceant sine concursu causae primae. Quod quidem non Divinitatem arguit, sed tantum existentiam; quae certe sterilis esse non debet.

Ad alterum vero repono, vim infinitam requiri non ad quamlibet actionem, sed ad eam qua effectus ex nihilo omnino tum sui tum subiecti educatur. Causis autem secundis non haec operandi vis (quae Dei solius est propria) conceditur; sed actio, qua aliquid ex nihilo sui tantum, non vero ex nihilo etiam subiecti efficiant. Porro eiusmodi efficientia tantum abest ut virtutem infinitam postulet, ut, quemadmodum Suarez scite observat, theologi et philosophi laborent potius in excogitandis rationibus, quibus *a priori* convincant ad rem ex nihilo condendam vim infinitam exquiri.

Instabis: Deus est qui omnia facit. Ergo creaturae nihil operantur.

Resp. *Dist. Ant.* Deus omnia facit ut causa unica, *nego;* ut causa prima, *concedo*. *Nego* autem omnino *consequens*. Adversarii propositio ancipiti laborat sensu. Nam si ita intelligitur Deum omnia facere, ut ceterae causae ab operando prorsus vacent; falsa est propositio, neque unquam demonstrari poterit. Sin autem ita Deus omnia facere dicatur, ut causa sit non unica, sed prima; vera quidem erit affirmatio, sed contra nos nihil evincet. Nam ad rationem causae primae non pertinet causas secundas excludere; verum ita admittere, ut hae ex ipsa pendeant, eaque concurrente operentur, ipsa autem a nemine pendeat.

Instabis iterum: Causa prima integra est et adaequata. Quae autem est eiusmodi, consortium ceterarum excludit.

Resp. *Dist. Maior.* Causa prima integra est et adaequata in suo ordine, *conc.;* in omni ordine, *nego*. Pariter *Dist. min.* Causa integra et adaequata excludit consortium ceterarum causarum eiusdem ordinis, *conc.;* alterius, *nego*. Eo quod Deus est causa adaequata in ordine primi agentis, admitti omnino nequit aliud agens quod instar primae causae una simul operetur. At non inde consequitur exclusio causarum inferioris ordinis, quae agant ut secundae per virtutem acceptam a prima causa ex ipsaque in operando pendentem.

Instabis denuo: si tantum Deus ageret, idem sequeretur effectus. Ergo actio causae secundae redundat. Atqui nihil frustra in operibus sapientis esse debet. Ergo etc.

Resp. *Dist. primum Ant.* idem sequeretur effectus, quoad meram rei substantiam, *transeat*; quoad dependentiam et finem,

nego. Tum *nego consequens*. Etiamsi in hypothesi, quod Deus tantum influeret, idem effectus quoad sui realitatem exsurgeret; tamen hic non eamdem dependentiam et relationem, quam nunc habet, retineret, neque eumdem procedendi modum includeret, neque ad eumdem finem spectare posset. Aliud enim est produci a solo Deo; aliud produci simul a creatis agentibus sub illius influxu operantibus. Hoc autem valde commendat sapientiam bonitatemque artificis, quod non modo ipse per se agat, sed etiam suis effectibus agendi vim largiatur.

Obiic. II. Spiritus operando et movendo corpora semetipsos conservarent, vel Deum ad sui conservationem cogerent. Nam existerent in diversis locis; haec autem existentia conservationem postulat.

Resp. *Nego primum Ant.* Ad *probationem distinguo minorem:* haec autem existentia postulat conservationem habitam ab ipso ente quod conservatur, *nego;* habitam a Deo sic libere volente, *concedo*. Fateor equidem spiritus non posse operari nec proinde corpora movere, nisi in existendo conserventur. Verum haec conservatio non ab illis, sed a Deo procedit, et quidem libere. Deus enim hoc ipso quod libere res creavit, libere etiam conservat. Necessitas enim hypothetica, seu quae consequitur actum liberum, libertati non adversatur.

Obiic. III. Corpora sunt inertia. Ergo saltem haec non agunt.

Resp. *Dist. Ant.* Sunt inertia, idest per se indifferentia ad motum vel quietem, et idcirco statum non mutant nisi impulsu exterioris causae, *conc.;* idest sunt inepta ad motum exequendum, accepta vi et determinatione a principio aliquo externo, vel sunt incapacia cuiuslibet actionis, *nego*. Obiectio statum quaestionis elabitur et ambiguitate illius vocis *inertiae;* quae quidem in tantum corporibus inanimis attribuitur, in quantum incapacitatem importat se determinandi quoad motum localem inchoandum vel finiendum. Quod si ita accipitur, ut significet absentiam cuiuscumque actionis; neque corporibus vita carentibus competet. Haec enim revera agunt, sive per vires a principio quodam essentiali emergentes, sive per vires eorum naturae superadditas. Quorum neutrum hic definimus, cum utrumque ad occasionalistas refutandos sufficiat.

Articulus III.

De causa finali.

63. Quod vetus Epicuri et Democriti aliorumque, qui inde profecti sunt, opinio tulit, causas finales utpote luxuriantis ingenii figmenta, a naturae consideratione eliminandas esse; id recentiores nonnulli instaurare voluerunt, magno scientiarum detrimento. In primis Baconus a Verulamio etsi eas veras esse et in metaphysicis inquisitione dignas putaverit; in physicis tamen omnium steriles immo perniciosas vocavit; eoque inconsiderate progressus est, ut atheismi ansam exinde Aristoteli (qui certe hac nota inuri nequit) datam dixerit [1]. Consimili fere ratione Cartesius causas finales concedit quidem, at nullum ex ipsis desumi posse argumentum in rebus naturalibus opinatus est; propterea quod fines, quos Deus in rerum universitate molienda habuit, sine temeritate investigari nequeunt [2]. Ulterius Spinoza processit, causasque finales ceu hominum commenta naturam evertentia sprevit [3]; quam sententiam recentiores athei magna consensione susceperunt. Ex quo iam intelligi potest utra opinio faveat atheismo.

Ad hos cavendos errores, principio dicimus causas finales non esse commentitias sed reales; idque ut pateat, sat est mentis aciem ad nos ipsos nostrumque operandi modum flectere. Quoties enim ut rationales agimus, semper ab aliquo bono ad agendum allicimur, quod actionibus nostris praestituamus; mentisque impotem ducimus eum, qui temere nullumque scopum sibi proponens operationem aggreditur. Unde illud effatum: *Sapientis est agere propter finem.*

Quod vero ex fine a Deo rebus creatis praestituto, optime desumi possit ratio ad res etiam physicas explicandas illustrandasque, evidenter patet consideranti Deum, utpote sapientissimum et non ex temeritate sed ex intelligentia operantem, direxisse res quaslibet ad finem non modo universalem, verum etiam peculiarem et proprium singularum. Porro hi fines etsi aliquando nos latent, sae-

1 *De Dignit. et Augmentis Scientiarum* c. 2.

2 « Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus « aut natura sibi proposuit desumemus ; quia non tantum debemus nobis arrogare, « ut eius consiliorum participes nos esse putemus, sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes etc. » *Princ. phil.* p. I, num. 28.

3 *Etich.* part. 1, append. ad prop. 36.

pe tamen manifestari possunt et reapse manifestantur vel ex principiis naturalibus, vel ex constanti creaturarum operatione, vel ex ipsarum structura, vel dispositione, vel ordine. Fine autem perspecto, nil melius haberi potest ac magis conducens ad plenam cognitionem eorum, quae rem attinent in qua cognitio versatur. Ex fine enim iudicium pendet mediorum. Nam causa efficiens, quae intellectu et voluntate operatur, sicut non potest quidquam agere, nisi finem aliquem sibi proponat; sic fine praestituto, media decernit ac necessario procurat. Ut enim patens est, qui efficaciter vult finem, pari efficacia vult etiam media, quae conducant ad finem. Quare finis non modo causa veri nominis est, verum etiam causa prima est relate ad effectum; ex eo siquidem motus omnis exorditur, et norma suppeditatur ad quam perfectio et partes operis, quod effici debet, conformentur.

Nec quemquam moveant accusationes illae cartesianae et baconianae de arrogantia in finibus naturae scrutandis ac de periculo atheismi. Non enim iure macula temeritatis is aspergitur, qui caute riteque investigat quod Deus ipse investigari manifestarique voluit. Occasio autem atheismi non hinc, sed e contraria potius philosophandi methodo timenda est; siquidem causarum finalium inquisitio supremam quamdam intelligentiam artificem mundi patefacit; at harum neglectus casum et temeritatem inducit. Unde Aristoteles et Plato, qui causas finales vestigarunt, opus naturae opus intelligentiae esse dixerunt; Democritus et Epicurus, qui illas ablegarunt, fortuitum atomorum concursum commenti sunt.

64. Horum itaque falsam opinionem reiicientes, de causae finalis notione, quae scitu necessaria sunt, breviter innuamus. Finis itaque definiri potest *id cuius gratia aliquid fit*, vel *id propter quod efficiens operatur*. Eius vero *causalitas* in hoc sita est, ut alliciat appetitionem agentis atque ad sui amorem pertrahat. Unde in triplici statu considerari potest, nimirum in actu primo remoto, cum nondum appetitum movet, sed in se ut bonitatem includens inspicitur; in actu primo proximo, cum eius bonitas per intellectum cognoscitur; in actu secundo, cum post cognitionem, voluntatem actu allicit.

Ad eius divisionem quod attinet, dispescitur I. In finem *ultimum*, *proximum*, et *intermedium*. Primus est, qui ultimo; secundus, qui proxime et immediate intenditur; postremus, qui inter utrumque medium locum occupat. II. In finem *principalem* et *accessorium;* ille est qui praecipue, hic qui secundario et concomitanter desideratur.

III. In finem *qui*, et in finem *cui*. Ille est bonum ipsum quod appetimus, hic subiectum cui bonum aliquod volumus. IV. In finem *obiectivum* et *formalem*. Primus est obiectum, quod cupimus; alter, actus per quem ipsum consequimur. V. In finem *operis* et finem *operantis*. Ille est, ad quem opus natura sua spectat; hic quem agens sibi assequendum praestituit. Sic quoad horologium indicatio horarum est finis operis, lucrum artificis est finis operantis.

65. Duo supersunt enucleanda, nimirum sensus huius duplicis effati: *quod est primum in intentione est ultimum in executione;* et: *omnia operantur propter finem*. Ad illud itaque intelligendum, adverte ordinem intentionis nihil esse aliud, nisi seriem actuum voluntatis, qui circa finem et media versantur, prout haec in mente tantum existunt; ordinem vero executionis esse seriem actuum voluntatis et ceterarum operandi virium, quae finem et media attingunt, prout exequimur. At certum est nos primo appetere finem, atque ex eius desiderio ad media appetenda et seligenda moveri. Proinde finis primus est in intentione. In executione autem viceversa se res habet. Nam primo media adhibemus, deinceps vi illorum finem consequitur. Proinde finis est in executione postremus.

Ad alterum vero quod spectat, videlicet omnia operari propter finem, observa rebus omnibus esse praestitutum aliquem finem, in quem quaeque suis tendunt actionibus, sed multimodis. Nam agentia ratione fruentia hunc finem percipiunt ac semetipsa in illum dirigunt. Agentia vero intellectu destituta nequeunt percipere finem, vel si per cognitionem sensilem apprehendunt, (ut est in brutis) neutiquam tamen illum sub ratione finis dignoscunt. Quocirca non se in eumdem ducunt, sed ducuntur ab Auctore naturae, qui finem novit eisdemque praefixit.

CAPUT QUARTUM

DE AXIOMATIBUS

Hactenus notiones, quae ens sive in se sive in suis praecipuis partitionibus respiciunt, explanavimus; nunc aliquid addendum de iudiciis quae ex iis notionibus efformantur, et scientiarum principia exhibent. Quinque autem articulis disceptationem integram exsolvemus. Primum dicemus de diversa iudiciorum classe, prout axiomatum virtute decorantur. Deinde utrum omnia iudicia

vel axiomata ad aliquod unum reduci possint, ex quo pendeant vel quo innitantur. Tertio principium causalitatis, quo axiomata experimentalia nituntur, vindicabimus. Denique duobus postremis articulis Kantii atque Humii doctrinam refellemus.

Articulus 1.

De diversa iudiciorum classe prout ad axiomata constituenda evehuntur.

67. Memoria hic revocandum est, quod in Logica docuimus: iudicia immediata, quotquot sunt, bifariam dispartiri, nimirum in ea, quorum veritas elucescit ex ipso idearum nexu, et in ea quae non item, sed facto ipso et experientia fundantur. Exempla primi generis sint: *partes simul sumptae aequant totum; si ab aequalibus aequalia demas, quae supersunt sunt aequalia*. Exempla autem generis posterioris esse possunt: *cogito*, *dolore afficior*, et reliqua quotquot conscientia refert; aut: *extant corpora, ignis adurit*, *aër est gravis*, atque similia, quae immediata sensuum renunciatione notescunt. Prima multimodis nominantur [1]; iure autem dici possunt *iudicia a priori*, quia ex experientia non pendent; vel *analytica*, quia ex resolutione ideae subiecti aut praedicati enascuntur. Altera, etsi diversas etiam denominationes sortita sint, commode tamen vocari possunt *iudicia a posteriori*, quia experientia praebentur; vel *synthetica*, quia attributum extra notionem subiecti positum eidem adiungunt [2].

1 Vide *Logicam* part. 2, cap. 5, art. 2.

2 Iudicia omnia, quae synthetica sunt, *a posteriori* vocamus, idque iure meritoque. Ut enim contra Kant mox videbimus, nullum est syntheticum iudicium, quod experimentale non sit.

Has vero denominationes ad iudicia mediata, quae ratiocinio deducuntur, transferre facile erit. Nam si iudicium mediatum sit eiusmodi, ut per ratiocinium *purum* ex duobus iudiciis analyticis deducatur; nemini dubium esse potest, quin ipsum quoque analyticum censendum sit. Sic si dicas: *quidquid simplicem naturam habet, caret partibus; atqui quidquid caret partibus, discerpi et dividi nequit; ergo quidquid simplicem naturam habet, discerpi et dividi nequit;* certe veritas haec illata eadem, qua praemissae, necessitate pollet; et quamvis mediate, ex idea tamen subiecti resolutum praedicatum habet. Si vero per ratiocinium empiricum ex duplici experimentali iudicio deduces aliquid, ut si dicas ex. gr. *aestati succedit autumnus; atqui modo est aestas; ergo post erit autumnus;* clarum est deductionem istiusmodi non esse nisi veritatem empiricam, quae physicae tantum sit certitudinis. Denique cum per ratiocinium mixtum ex praemissis, altera rationali, altera experimentali, illatio ducitur, veluti si dicas:

Huius bipartitae divisionis ratio evidens est; quia pro iudiciis immediate ferendis nihil aliud in obiecto inest, quod mentem ad assensum moveat, nisi aut relatio ipsa idearum convenientiaque vel repugnantia praedicatum inter et subiectum necessario intercedens, ut in his iudiciis: *totum maius est parte; nihil, quod incipit esse, existit virtute sua;* aut factum ipsum experientia compertum, ut: *loquor*, *aqua refrigerat;* quae certe nisi conscientia aut sensibus factum testantibus proderentur, nunquam comparatione idearum assequeremur. In *mei* enim idea profecto non est ut actu nunc loquar; ex *aquae* autem conceptu, qualem acquirimus, refrigerandi vim, antequam experiamur, nequimus elicere.

67. Haec cum ita sint, videndum est quomodo iudicia eiusmodi universalitatem induant, ut ex ipsis principiorum seu axiomatum classes constituantur.

Atque in primis illud constat, iudicia quaelibet analytica suapte vi necessitatem et universalitatem includere. Etenim talia sunt, ut non modo sua luce pateant, sed etiam ut universim ad omnes casus possibiles se protendant. Cum enim in iudiciis eiusmodi attributum sit e notione subiecti, cum eoque absoluta necessitate copuletur; ubique, et semper eidem iungatur oportet: nec potest uspiam inesse notio *subiecti*, quin ibidem notio adsit *attributi.* Exemplum habes in iudicio saepe usurpato: *totum maius est parte.* In eo enim *subiecti* idea ideam *attributi* sibi implicat. Quare reperiri nusquam subiectum potest eodem attributo non praeditum. Quot igitur iudicia sunt analytica, tot axiomata seu principia scientiarum habentur; hoc enim nomine intelliguntur iudicia per se nota et universalitate fruentia.

At contra in iudiciis syntheticis non ita contingit. Horum enim nonnulla circa singularia et individua obiecta versantur; atque ideo non modo *universalitatem* non habent, sed ne induere quidem possunt. Huiusmodi sunt ex. gr. *ego cogito*, *sol nunc horizontem illuminat*, et quotquot alia rem individuam, prout individua est, respiciunt. Cetera vero, quae ita non sunt, quaeque non *singularia* sed *particularia* vocantur, possunt quidem ad universalitatem attolli, at non ope idearum, quibus constant, sed indu-

non existit ens contingens, nisi existat Ens necessarium; atqui existunt entia contingentia; ergo existit Ens necessarium; aperte vides illationem, non esse nec mere rationalem, nec experimentalem tantum, sed mediam quodammodo, et hypotheticae necessitatis quoad nos. Nimirum talis est, ut vi praemissae necessariae repugnet oppositum, facta tamen hypothesi veritatis praemissae experimentalis, ex qua etiam pendet.

ctionis adminiculo. Cum enim praedicatum habeant extra subiecti notionem positum, nequeunt generalia esse vi sua. Itemque cum sola *experientia* nitantur, universalia censeri non possunt, nisi legitima plurium casuum enumeratio id gradatim de omnibus persuadeat. Sic cum lapis aliquis non suffultus deorsum ruere primo conspicitur; non potest hoc continuo de omnibus certo asseri, sed necesse est experientiam de pluribus consectari. At quoniam fieri nequit ut individua omnia periclitemur; quae axiomate universali comprehenduntur; idcirco est ut quaestio exsurgat qua ratione axiomata eiusmodi certa esse possint.

68. Qua in re nonnulli cum Wolfio existimant ea prout ad casus extenduntur, de quibus experientia nondum facta est, probabilia tantum esse, non certa; indubia autem haberi, si ad casus tantum iam exploratos restringantur. Unde certitudinem illis tribuunt relativam.

Verum huic opinioni acquiescere minime possumus. Etsi enim non raro res ita se habeat; tamen saepe etiam axiomata inductione fulta omnimodam universalitatem cum certitudine veri nominis exhibent. Sic ex. gr. cum ignem adurere, aut corpora gravia esse affirmamus; id de omnibus omnino intelligimus, atque ita ut certissime putemus non esse nec ullum fore individuum, cui praedicatum illud non competat; sub hac tantum exceptione, nisi Deus in casu quodam peculiari prodigium patrare velit; quod certitudinis quidem physicae proprium est, eam tamen non infirmat.

Quare aliter explicanda res est. Atque cum iudicii universalitas per solam enumerationem casuum comparari nequeat (quippe haec semper peculiaris est et ad determinata individua coarctatur), opus est ut dicamus ei principium quoddam analyticum subvenire, quod absolutam universalitatem includens iudiciis quibusdam experimentalibus observatione dilatatis universalitatem communicet. Et sane quod huc confugere opus sit, evidenter elucet. Nam si effectus superare causam nequit; iudicii universalitas nunquam a singularibus, sed ab universali quodam prodire debet; universale autem per se nonnisi iudicium aliquod analyticum esse potest.

Hoc vero iudicium analyticum, quod ad universalitatem his iudiciis impertiendam, post idoneam casuum peculiarium observationem accedat, principio *casualitatis* continetur: *nihil contingit absque causa;* vel, si melius lubet, principio rationis sufficientis: *nihil est sine ratione sufficienti,* in quod ipsum principium causalitatis resolvitur. Etenim postquam observatio talis de

pluribus individuis facta est, ut eluxerit phaenomenon aliquod constanter et uniformiter rem aliquam comitari (utcumque individua, de quibus experientia instituitur, quoad numerum aut peculiares qualitates conditionesque varientur); profecto patet phaenomeni illius causam neque determinationes eas peculiares, neque fortuitas circumstantias esse posse. Haec enim pro individuorum varietate mutantur, effectus autem constans et uniformis constantem et uniformem exigit causam. Hinc mens vi principii causalitatis aliam phaenomeni causam quaeret. Et cum praeter adventitias circumstantias et peculiares individuorum proprietates, nihil aliud iure assignari possit, nisi aut ipsa eorumdem natura, aut lex in illis a Deo constabilita; ex his phaenomeni causam mens repetet. At vero natura omnibus inest, etiam proinde iis, de quibus nondum instituta experientia est; leges autem, quibus res in mundo temperantur, stabilitate fruuntur. Ergo phaenomenon, quod hinc ducit originem, non modo in individuis, de quibus habita experientia est, sed in iis etiam, quae nondum observata sunt, vigere oportet; modo eandem naturam habeant aut eodem ordine contineantur. Iure igitur iudicia synthetica (si sufficiens inductio praecedat) vi principii causalitatis generalia evadunt. Vi enim huius principii phaenomena particularia, quae observantur, ad naturam omnibus communem, aut ad ordinem a Deo in rebus constabilitum, tamquam ad propriam causam, revocantur; atque adeo ipsis applicantur duo illa principia, quae innuimus in Logica: *Causae naturales eosdem semper producunt effectus*, *Leges naturae sunt constantes* [1].

69. Verum, ut quisque videt, magna cautio in his efformandis axiomatibus adhibenda est, ne observatio non satis idoneum suppeditet fundamentum. Non enim utcumque sufficit nonnulla explorare individua, sed tam diligens tamque studiosum examen exigitur, ut evidenter appareat phaenomeni causam aliam esse non posse, nisi aut illorum individuorum naturam aut ordinem a Deo sancitum in rebus. Qua in re praeclare Verulamius: « Inductio, inquit, quae procedit per enumerationem simplicem, res « puerilis est, et precario concludit, et periculo exponitur ab in- « stantia contradictoria; et plerumque secundum pauciora, quam « par est, et ex his tantummodo, quae praesto sunt, pronuntiat. « At inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientia- « rum et artium erit utilis, naturam separare debet per reiectiones « et exclusiones debitas, ac deinde post negativas tot, quot suffi-

1 Prima Part. c. 3, art. 4 *De inductione*.

« ciunt, super affirmativas concludere [1]. » Opus est igitur in primis obiecti non perfunctoria sed accurata consideratio, ita ut illius, quoad fieri potest, plena obtineatur notitia. Deinde omnino oportet ut obiectum, quod observatur, rite secernatur ab iis, quae circumstant, ne forte quod aliunde provenit, ipsi errando tribuatur. Ubi autem dilucide perspectum est quid proprie ad obiectum pertineat; tum demum plenum et sufficiens casuum peculiarium examen instituendum est, observatioque iteranda, pro rei, qua de agitur, conditione.

Nec vero sola observatio sufficit, sed èxperientia etiam saepe iungenda est. Quas inter hoc interest, quod observatio dicatur, cum examinantur phaenomena prout a natura offeruntur; experientia autem, cum naturae periculum de industria instituitur, resque ad phaenomena exhibenda compellitur.

Ut vero rite fiant experimenta, necesse est praeter eas praeceptiones, quas pro observatione tradidimus, has insuper adhibere. Primum, variari ea debent, obiecto in diversis conditionibus et adiunctis constituto, ut quaquaversus effectus, qui ab ipso prodit, appareat. Tum saepenumero experimenta invertenda sunt, ut dispiciatur utrum, diverso processu, consimilis aut contrarius eventus exsurgat. Tertio, sumpta semel experientia produci debet, ut constantia phaenomeni dignoscatur; nec non ad res diversas vel consimiles extendenda est, ut manifestetur utrum a peculiari an a communi aliqua lege vel proprietate effectus fluat. Postremo, quoad fieri possit, instandum est, atque examen experimentumque urgendum, ut phaenomeni intensitas eiusque causarum idonea mensura determinetur. Haec potissimum servanda sunt, ut legitima sit inductio et ratiocinationi, quam diximus, det locum ad generalia axiomata vi observationis et experientia colligenda.

70. Ut itaque ea, quae disceptavimus, velut in summam conferamus, duo sunt iudiciorum genera: *analytica*, quae intuitione et analysi idearum habentur; *synthetica*, quae facto ipso et experientia nituntur. Prima, cum insitam universalitatem et necessitatem exhibeant; suapte natura sunt axiomata. Altera, cum non necessitatem sed contingentiam praeseferant, et universalitatem per se non habeant; ratiocinatione egent, principio causalitatis innixa ut ad universalitatem evehantur. Quare vocari poterunt *principia inductiva* et *a posteriori*, vel etiam, si lubet, *syntheticorum* nomen retinebunt; quippe quae, etsi universalitatem induerint, sem-

[1] *Novi Organi* l. 1, aphor. 105.

per tamen praedicatum includunt extra notionem subiecti positum, eique superadditum.

Articulus II.

Utrum principium aliquod sit, ad quod reliqua revocentur.

71. Asseruit Leibnitius ratiocinia duobus veluti magnis superstrui principiis, quorum unum sit effatum contradictionis: *non potest idem simul esse et non esse;* alterum vero pronuntiatum rationis sufficientis: *nihil est sine ratione sufficienti* [1]. Primo inniti docuit veritates necessarias, seu iudicia analytica; posteriore veritates contingentes, seu iudicia quae synthetica nominavimus. Haec Leibnitii doctrina non distincta satis est, et quoad secundam potissimum partem, nisi in bonum sensum torqueatur, subabsurda etiam esse videtur. Totam igitur quaestionem accuratius expendamus.

Atque in primis illud sedulo cogitandum est: non perinde primum unum inquiri posse principium, quasi ipsum tantum notum sit propter se, alia vero omnia ex eo postulent demonstrari. Id enim aperte repugnat; non modo quia iudicia analytica immediate percipiuntur intellectis terminis; sed etiam quia, ut alias diximus, institui nequit ratiocinatio, quin antea non pauca in certorum et evidentium numero habeantur. Saltem enim iudicia duo, quae in ratiocinando praemissarum munere fungantur, ante ratiocinium quodvis admitti debent; ut nihil dicam de principiis iis, in quibus ipsa ratiocinandi forma fundatur. Verus igitur sensus, quo primum aliquod principium absolute et universaliter vestigatur, is unice esse videtur: ut certum statuatur iudicium, quod ceteris velut implicitum sit, et generalem conditionem exprimat quae in quovis assensu mentis subaudiatur.

Quaestione sic proposita, claret principium eiusmodi pervulgato contineri cotraduictionis effato: *nequit aliquid simul esse et non esse.* Et sane si idea entis in quolibet conceptu latet implicita, profecto in omni iudicio implicitum latere debet iudicium illud, quod ex idea entis immediate consequitur. Atqui tale est contradictionis principium. Nam per ipsum nihil aliud enuntiatur nisi repugnantia quae viget inter *ens* et eius negationem, nempe *non ens;* idque generalissime, prout ad omnem rerum ordinem se protendit. Unde

[1] *Theses in Gratiam* Prin. Eugenii §. 31 et seq. Op. t. 2, ed. Genev.

non fundatur nisi in ipsa notione entis; siquidem mens cognoscendo *ens*, cognoscit etiam *non ens;* intellectio enim se habet ad opposita.

Praeterea illud iudicium haberi debet tamquam implicitum ceteris et tamquam conditio omnibus praesupposita, quod non modo evidentissimum est atque universalissimum, sed etiam adeo necessarium, ut nihil supra. Atqui tale est principium contradictionis. Ergo etc. Et re quidem vera quod hoc principium sit evidentissimum atque universalissimum manifestum est. Nam eadem claritate innotescit qua idea entis, et iuxta illius amplitudinem se protendit. Est etiam maximae necessitatis; siquidem continet primam veluti legem qua intelligentia in iudicando temperatur; a qua si recederet, omnis illico cogitatio corrueret, et quivis obiectorum ordo sus deque verteretur.

72. Quod si contradictionis principium non respectu omnium iudiciorum, sed tantum pro iudiciis analyticis consideretur; aliam etiam praerogativam sibi vindicat. Est enim veluti communis formula, in quam eorum veritas ultimo et indeterminate resolvitur. Etenim iudiciis analyticis, etiamsi immediate pateant, mens idcirco assensum praestat, quia in illis identitatem terminorum, nexumque necessarium inter duas ideas sic perspicit, ut contrarium cogitari non posse videat. Hanc autem impossibilitatem idcirco videt, quia videt non posse idem simul esse et non esse. At haec ipsa est enuntiatio contradictionis effati, quemadmodum ex terminis constat. Ergo hoc principium communem legem exprimit, qua mens in quovis iudicio analytico proferendo adstringitur. Et sane si iudicia ex. gr. resolvuntur, quibus mens affirmat *totum esse maius parte*, aut *effectum postulare causam;* apparebit profecto nihil aliud tandem illis affirmari, nisi *totum* non posse esse simul *totum* et *non totum*, nec *effectum* esse simul *effectum* et *non effectum*; quod generali expressione idem est ac dicere *non posse idem simul esse et non esse.*

Hinc fit ut iudicia analytica per principium contradictionis apud pertinacem hominem declarari saltem indirecte possint demonstratione, ut aiunt, *ex absurdo;* modo ille notionem obiecti, de quo agitur, admittat. Nam si quis ex. gr. concessa idea totius, negaret totum superare partem, sic ipsum coarguere posses: Quid est totum? Complexus partium. Ergo dicit partem et aliquid aliud praeter ipsam. Atqui id significat maius esse parte. Ergo, si hoc negas; in tantum negas, in quantum vis totum esse totum et non totum, seu idem simul esse et non esse. Quare principium contradictionis est veluti lydius lapis ad analytica iudicia internoscen-

da. Ea enim in hoc numero haberi debent, quae nisi vera essent, idem simul oporteret affirmari et negari.

73. Venio nunc ad iudicia synthetica seu veritates contingentes, quas aliqui, Leibnitium sequuti, principio rationis sufficientis fundari, in ipsumque resolvi posse existimant. Verum haec reiicienda opinio est. Quamquam enim verum sit veritates eiusmodi semper circa obiecta versari, quae utpote contingentia, non modo rationem cur existant, sed etiam causam postulant; tamen falsissimum est nos vel implicite ab illo principio moveri ad assensum his adhibendum. Sed ratio vera et fundamentum, quo in eiusmodi assensu nitimur, in experientia ipsa sive interna sive externa positum est. Et sane si quaererem a te cur de tua existentia sis certus aut quare nunc diem esse non dubites; haud certe reponeres: quia *nihil est sine ratione sufficienti;* sed reponeres te propterea certiorem esse de obiectis illis, quia primum conscientia, alterum sensus tibi evidenter referunt. Experientia igitur est harum veritatum auctrix et suada; atque in hanc illae dumtaxat resolvuntur.

Nec vero officit, quod res contingentes nexum quemdam cum aliqua sui ratione sufficienti habeant. Id enim omne rerum earumdem existentiam respicit, non vero cognitionem; quam quidem nos in praesenti ordine non a priori et ex causa, sed a posteriori et ex facti ipsius intuitione consequimur.

Nihilominus si non de quibuslibet veritatibus contingentibus sermo sit, sed de iis quae inductione ad universalitatem evehuntur; fatemur ultro eas aliquo sensu in principio rationis sufficientis indirecte saltem niti. Nam, ut alias diximus, inductio in universalitate illis impartienda, principio causalitatis regitur. Nam in tantum detegit causam phaenomenorum, quae scrutatur, esse vel ipsam subiecti naturam, vel legem a Deo constabilitam; in quantum mordicus adhaeret huic principio: non datur effectus sine causa. At hoc principium (quod principium causalitatis appellatur), non est aliud nisi coarctatio quaedam principii rationis sufficientis, ac proinde communi usu saepe cum ipso confunditur. Ergo, si Leibnitiana doctrina hac benigna interpretatione leniatur, admittenda plane est. Sed tunc ad ambiguitatem tollendam, sic proponenda foret: Iudicia universalia, ex quibus ratiocinia pendent, duobus magnis superstruuntur principiis; quorum unum est effatum contradictionis: *non potest idem simul esse et non esse;* alterum est principium rationis sufficientis: *nihil est sine ratione sufficienti.* Primo innituntur axiomata analytica, altero axiomata synthetica seu experimentalia. Pro illis non praesuppo-

nitur nisi intuitio idearum; pro his vero requiritur intuitio facti cum legitima enumeratione casuum particularium, eo modo quem de inductione disserentes innuimus [1].

Solvuntur difficultates.

74. Adversus ea, quae de reductione iudiciorum analyticorum ad principium contradictionis docuimus, haec fortasse aliquis opponet.

Obiic. I. Effatum contradictionis est *negativum*. Ergo non est primum in genere principiorum. *Pr. Ant.* Iudicium negativum posterius est positivo; siquidem negatio in affirmatione fundatur. Itemque effatum contradictionis est *modale*; modus autem subaudit rem, quam afficit.

Resp. *Dist. Ant.* Effatum contradictionis est mere negativum, *nego;* est negativum admixtum affirmatione, *concedo;* et nego *consequens*. Ad *probat. Dist.* Iudicium mere negativum posterius est positivo, *conc.;* iudicium admixtum positione, *nego*. Ad alteram difficultatem *Dist.* Effatum contradictionis est *modale*, per *modum* omnino identificatum cum ipsa notione simplici, *conc.;* per *modum* ab ea distinctum, *nego*. Ad *probat. Dist.* modus *proprie* dictus, nempe qui a re distinguitur, subaudit rem, *conc.;* modus *improprie* dictus, nempe qui a re non differt, *nego*.

Principium contradictionis ita negatione constat, ut constet etiam affirmatione. Docet enim ea, quae sunt, ita esse, ut simul non esse nequeant. Hoc autem, ut quisque videt, ad positivam entis et cognitionis perfectionem pertinet. Nec quidquam obest, quod negatio affirmatione nitatur: siquidem principium contradictionis revera in positiva cognitione fundatum est, nimirum in perceptione entis, ad cuius conditionem pertinet, ut, dum est, repugnet non esse. Atqui id ipsum per effatum contradictionis pronuntiatur.

Quod autem modali propositione exprimatur, hoc eius *prioritati* non nocet. Nam hic modus consistit in repugnantia quam *ens* habet respectu *non entis* seu negationis eiusdem. Haec autem repugnantia non differt ab ipsa notione *entis*, quae certe excludit *nihilum*, et quidem necessario. Profecto intellectus cum percipiat quidditatem obiecti, quod apprehendit, nequit non percipere eodem actu modos illos et determinationes quae ad quidditatem ipsam rei pertinent. Sic cum percipit substantiam, hoc ipso percipit quod sit *per se stans;* hoc enim notionem ipsam substantiae in-

[1] *Logicae* par. 1, c. 3, art. 4.

greditur. Quoniam igitur necessaria exclusio *nihili* ab *ente* confundatur cum ipsa quidditate entis; iudicium modale, quod id exprimit, non requirit aliud iudicium praevium quod versetur circa rem simpliciter inspectam; quemadmodum iudicium, quo dicitur *substantia esse ens per se stans*, non requirit aliud iudicium circa ipsam; cum modus *per se stantis* ad obiecti quidditatem pertineat. Ceterum principium contradictionis spoliari posset externa forma modali et proponi sub forma simplici, retenta eadem sententia. Exponi enim posset hoc modo: *Ens repugnat non enti;* quod idem sonat ac *nequid id, quod est, non esse, dum est.* Quod autem eiusmodi iudicium, quacumque forma vestiatur, sit primum a mente prolatum, sic brevissime suaderi potest: Iudicium resultat ex comparatione duarum idearum. Atqui ideae, quae primo explicantur, sunt idea entis et idea non entis. Ergo illud iudicium est primum omnium, quod resultat ex comparatione ideae entis cum idea non entis. Atqui ex hac comparatione non aliud resultat nisi repugnantia unius cum altero. Ergo principium, quod id exprimat, est primum iudicium quod mente profertur.

Obiic. II. Principium contradictionis evidentiam subaudit, seu hoc iudicium: *quidquid continetur in idea clara et distincta verum est.* Ergo non est omnium primum.

Resp. *Dist. Ant.* Subaudit evidentiam tamquam characterem et proprietatem quodlibet iudicium verum concomitantem, *conc.;* tamquam principium, ex quo ratiocinando indirecte saltem inferatur, *nego.*

Etsi principium contradictionis hoc ipso, quod verum est et notum sponte sua, evidentiam, et quidem quae maxima sit, praeseferat; tamen ne indirecte quidem infertur ex ea perspicuitate, qua fulget. Sed assensum rapit immediate propter nexum praedicatum inter subiectumque intercedentem. Et sane quomodo ex evidentia inferri posset; si, principio contradictionis non praesupposito, ipsa evidentia corrueret? Haec enim certe simul esse posset evidentia et non evidentia, nisi implicite saltem mens contradictionis effato firmiter adhaereret.

Obiic. III. Nisi verum esset in principio contradictionis praedicatum unum idemque esse cum subiecto, mens ipsi neutiquam assentiretur. Ergo principium *contradictionis* praevium habet principium *idenditatis;* videlicet: *quod est, est;* seu: *A aequat A.*

Resp. *Dist. Ant.* Et haec identitas est conditio quodlibet iudicium necessarium afficiens, *conc.;* est iudicium, ex quo alia iudicia derivantur, *nego.*

Videre acie mentis attributum aliquod subiecto congruere, atque hoc ipsum affirmare, idem est. Proinde mens principio contradictionis assentiens non innititur visione identitatis terminorum tamquam praemissa, ex qua illius principii certam eruat cognitionem, sed tamquam requisito ad hanc eliciendam necessario. Quapropter identitas terminorum, atque horum necessarius nexus est conditio iudiciis analyticis insita, non vero constituit effatum, ex quo illorum veritas inferatur. Atque hoc inde magis apparet, quod istiusmodi identitatis effatum in principiorum numero haberi nequeat. Revera enim nugatorium est, nec ulla ratione ad inferendum valet. Nequit enim exinde syllogismus conflari, quin minor propositio prorsus idem exprimat quod illatio; ut ex. gr. si diceres: *quod est, est; atqui tu es; ergo tu es*. Qua ratiocinatione nescio an possit aliquid ineptius excogitari.

75. Adversus ea, quae diximus de resolutione axiomatum syntheticorum seu experimentalium in principium causalitatis vel rationis sufficientis, sic fortasse quis obiiciet: Si ea theoria vera esset, axiomata experimentalia haberent certitudinem metaphysicam, saltem quoad universalitatem suam; nam principium causalitatis, a quo eam derivarent, certitudinis est metapysicae.

Respondeo negando illationem. Nam axiomata experimentalia formantur quidem adminiculo principii causalitatis vel rationis sufficientis, at subaudiunt experientiam facti et enumerationem casuum peculiarium, tamquam fundamentum quo innitantur; quod profecto non suppeditat nisi certitudinem physicam. Unde, etiamsi haberi vellent ut conclusiones duarum praemissarum, quarum una sit principium rationis sufficientis, altera factum experientia compertum; tamen certitudinem physicam non excederent: *conclusio enim sequitur debiliorem praemissarum partem.*

Articulus III.

De principio causalitatis.

76. Causalitatis effatum sic enuntiari potest: *quidquid fit, sui causam habet*, vel *omnis eventus subaudit causam;* vel etiam *non datur effectus sine causa*. Qua quidem in re sedulo notandum est, quod etsi plerumque communi usu principium eiusmodi cum principio rationis sufficientis confundi soleat; tamen ab eo non parum differat. Subiecta enim et attributa utriusque diversa sunt. Nam rationis sufficientis effatum ait: *Nihil esse quod rationem sufficientem cur sit non habeat;* effatum vero causalitatis affirmat:

Nihil effici absque causa. Iam vero *esse* non est idem quod *effici.* Deus enim est, sed minime efficitur; siquidem *effici* importat novitatem existendi, seu transitum a non existentia ad existentiam. Itemque *ratio sufficiens* non est idem quod *causa;* illa enim latius patet, ac generatim significat id unde est, ut aliquid sit potius quam non sit; causa autem minus vagatur, et significat agens aliquod, quod rei a se distinctae existentiam producit. Quare etsi quidquid causae notionem habet, idem continuo est etiam ratio sufficiens; non tamen contra, quidquid est ratio sufficiens idem continuo habet notionem causae. Sic optime dicitur Deus sibi esse ratio sufficiens cur existat; at minime dicit posset Deus esse suimetipsius causa. Atque haec ad distinctam huius effati notionem explicandam dicta sint: modo eius vim ab adversantium conatibus defendamus.

77. Quod vix credi posset, non defuerunt homines, qui effatum adeo perspicuum debilitare ac de medio prorsus pellere conati sunt. Hume in primis causalitatis principium inde impetit, quod germanam notionem causae ab animo obtineri non posse dicat. Verum hunc praecedenti capite refutavimus, ubi de causae efficientis conceptu disseruimus. In praesens, quidquid sit de fonte, unde notio haec dimanat; eam nobis evidenter inesse sufficiat; quod quidem communis conscientia testatur. Quisque enim optime sentit se hoc iudicium mente proferre atque ad suas actiones temperandas adhibere.

Potius cum alio hoste congrediendum est, qui intimam principii causalitatis vim et certitudinem evertere tentavit. Hic est Beguelin, qui in actis Academiae Berolinensis principium causalitatis, quod cum principio rationis sufficientis perpetuo confundit, utpote obscurum atque demonstrationis incapax, incertum esse contendit. Atque hinc constabilire nititur, saltem ut possibilem, hypothesim *fortunae* vel *casus* (du hazard); quo nomine intelligit existentiam vel eventum aliquem, qui exsurgat sine ulla causa [1]. Ut ordinate procedamus, primum veritatem principii causalitatis tuebimur, deinde adversarii argutias dissolvemus.

78. Et ad primum quod attinet, res adeo in promptu et explorata est, ut nonnisi hominis pervicacissimi temeritas ad disputandum nos adigat. Enimvero quis tam suae rationis est impos, ut explicatis perceptisque terminis, quibus principium causalitatis constat, se de eius veritate dubitare serio affirmet? Opinabitur igi-

[1] Consulatur egregia Gerdilii dissertatio : *Réflexions sur un memoire de M. Beguelin concer. le principe de la raison suffisante.* T. 4 operum.

tur quispiam sanae mentis homo corpus ad quietem motumve inertiae lege indifferens sine impellente aliquo moveri; aërem absque luce illuminari posse; segetes sine semine enasci; arcam pecunia carentem, nulla iniiciente manu, ingenti auri vi impletum iri? Delirantis sunt haec insomnia, quae quamquam per iocum ore proferri possint, mente tamen nequeunt agitari. Principium enim: *quidquid fit, causam habet,* in analyticis est; quandoquidem sic praedicatum cum subiecto complexum habet atque iunctum, ut, si unum sustuleris, alterius simul notionem perimi et evanescere necesse sit. Et sane, res quae efficitur seu quae a statu possibilitatis ad statum graditur existentiae, notionem exhibet rei, quae aliquid recipit, nimirum existentiam; quae certe merae possibilitati quidpiam aliud superaddit. Plus enim certe est actu exstare, quam possibile esse dumtaxat. At profecto conceptus rei, quae existentiam accipit, correlativum habet conceptum rei quae existentiam hanc elargiatur; nihil enim nihil dat. Age nunc realitas existentiam alteri elargiens, causa illius est ac ratio sufficiens. Ergo causae existentia et necessitas quoad rem, quae extare incipit seu quae fit, cum eius notione necessario nectitur. Quae ratiocinatio, seu melius conceptuum explicatio, dum effatum, de quo agitur, in analyticorum probat haberi numero, Beguelini simul absurditatem elidit. Nam pronuntiati illius non modo veritatem, sed etiam absolutam necessitatem ostendit.

At ad pervicaciam hominis magis retundendam optimum erit veritatem huius principii ex ipso contradictionis effato deducere, cuius vim inconcussam Beguelin ipse fatetur. Propterea enim axiomata Matheseos incertis habet, quia ex illo derivantur, nec aliud quidquam sunt, quam ipsum contradictionis principium diversis exhibitum terminis et peculiaribus entis conditionibus accommodatum. Quae omnia si in illis vera sunt, procul dubio pro nostro etiam effato vim habent. Etenim si aliqua contingens existentia sine causa efficiente prodiret, certe res istiusmodi aut a sui *possibilitate* existentiam reciperet, aut a *nihilo.* Utrumque autem principio contradictionis adversatur. Nam si a sui possibilitate effectus ille reciperet existentiam (quod auctor subaudire videtur, cum asserat existentiam, ut sit, non egere nisi sola interna possibilitate); tunc praeterquamquod omnia possibilia hoc ipso exstarent (haberent enim quod ad existendum sufficit), in apertam conceptuum pugnam labendum foret. Nam certe existentia *maius* quiddam est quam nuda possibilitas, eique determinationem actumque existendi applicat et adiungit. Ergo si ad existendum sufficeret possibilitas, *minus* sufficeret ad constituendum *maius.* Quod

ipse Beguelin contradictorium agnoscit. Loquens enim de principio : *totum maius est parte*, pronuntiatum hoc ex contradictionis effato idcirco derivat, quod huic propositioni aequivalet : *maius nequit esse minus*. At mirum est, quomodo id ipsum pro causalitatis effato non contueantur. Evidenter enim si possibilitas (quae, ut diximus, minor est quam existentia) ad existentiam sola sufficeret, *minus* sufficeret ad *maius*; proinde idem esset simul *minus* et *maius*, seu *minus* et *non minus*. Qui conceptus pugnant inter se.

Idem fiat ratiocinium, si adstruitur existentiam eiusmodi suppeditari a *nihilo*. Nam *nihilum*, cum non sit aliquid, certe minus est quam existentia; quae, quidquid sit, profecto est aliquid. Praeterea si nemo dat quod non habet; *nihilum* utpote omni realitate privatum, nequit certe hanc impertiri; nisi pugnantibus ideis statui velit illam a *nihilo* haberi simul et non haberi.

Solvuntur difficultates.

79. Sed quibus argutiis Beguelin deliramentum illud tutetur videamus. Primum itaque sic occurrit. In effato causalitatis, vel rationis sufficientis fit transitus ad existentiam *realem*, cuius notio est valde obscura ; contra in principio contradictionis existentia *idealis* respicitur. Ergo hoc ut absolute certum haberi potest, non illud.

Resp. *Dist.* primam partem antecedentis : in effato rationis sufficientis fit transitus ad existentiam *realem ;* hoc est eius veritas pendet ab aliqua reali existentia, ex cuius experientia colligitur, ut est de axiomatibus experimentalibus, *nego ;* hoc est enuntiat generatim et *abstracte* nexum necessarium inter existentiam entis contingentis et eius causam, ita ut ex reali illius existentia inferri debeat huius etiam realis existentia, *conc. Transmitto* aliam partem *antecedentis*, et *nego* tum *consequens*, tum rationem additam.

Si principium *nihil fit sine causa*, logice resolvatur, huic aequivalet: *omne*, *quod fit*, *est habens causam*. Quare non aliud facit, nisi ut enuntiet necessarium nexum seu identitatem inter duas ideas abstractas, ideam nimirum entis contingentis et ideam exigentis causam. Quocirca est principium reapse analyticum et a priori, eodem ferme modo ac principium contradictionis. Nec contra obstat, quod ex ipso, posita reali existentia entis contingentis, inferatur realis existentia eius causae. Nam hoc valet etiam pro contradictionis effato ; ex quo similiter, posito quod aliquid

realiter exstet, deducitur etiam *realiter* non posse non esse. Transmisi autem alteram partem antecedentis, quia si hoc sensu intelligatur, principium contradictionis respicere idealem existentiam, quatenus hanc respicit *abstracte* et *independenter*, quoad suam veritatem, ab actuali existentia rerum creatarum, vera est propositio; sed locum habet etiam pro causalitatis principio. Etsi enim nil creatum existeret, semper tamen verum esset hoc axioma: *nihil fieri nec fieri posse sine causa.*

Sin autem quispiam sic antecedens illud interpretetur, ut existimet contradictionis effatum veritatem suam non de existentia obiectiva, sed de idea ipsius dumtaxat pronuntiare; falsa est propositio. In cognitionibus enim directis non percipimus ipsas ideas, sed obiecta idearum. Proinde, ut scite observat Gerdilius, respectus, qui sunt inter ea, quae mens concipit, sunt etiam inter res ipsas; mens enim dum cognoscit, respectus eiusmodi non creat sed detegit.

Denique falsissima est addita ratio, quae aiebat notionem existentiae realis esse valde obscuram. Id enim pro sceptico fortasse verum erit, sed non pro homine sano qui percipit profecto nihil esse magis evidens et clarum, quam notionem existentiae realis. Ceterum, sive haec notio obscura sit sive clara, certe clarissimum est per existentiam aliquid superaddi nudae possibilitati; ac proinde aliquam necessario requiri causam, quae rem antea possibilem ad existentiam transferat.

Obiic. II. In demonstrando principio rationis sufficientis, circulus vitiosus offenditur. Etenim demonstrare aliquid, idem est ac rationem eius sufficientem afferre.

Resp. Antequam ad solutionem proxime veniam, duo advertite. In primis: principium rationis sufficientis demonstratione non indigere, cum sit axioma per se notum. Deinde Beguelin argutia illa, qua utitur, vel sibimet contradicere, vel nimis probare, et viam ad scepticismum sternere. Nam si demonstratio omnis principio rationis sufficientis, ut vult, innititur; profecto principium eiusmodi aut inconcussum habendum est, aut omnis demonstratio corruit. Ergo vel Beguelin sibi ipse non est consentiens, vel e medio omnem demonstrationem tollit.

His obiter dictis, respondeo directe, *negando antecedens*. Ad *prob.* vero *dist.* demonstrare aliquid, idem est ac rationem eius sufficientem proferre, hanc semper inferendo ex hoc principio: *nihil est sine ratione sufficienti*, *nego;* hanc inferendo ex alio quovis principio, quod licet in se sit ratio sufficiens cognitionis certae

illationis, tamen non constituit principium illud: *nihil est sine ratione sufficienti, conc.* Tum *nego consequens.*

Ut vel logicae tirones sciunt, tunc circulus vitiosus incurritur, cum ad aliquam illationem deducendam assumitur ipsa illatio tamquam principium demonstrandi. Sic in casu, si quis ad probandam veritatem principii rationis sufficientis, assumeret ipsum principium, tamquam praemissam ratiocinii; is profecto circulum vitiosum offenderet. At nulla est petitio principii, quoties, in eo demonstrando, aliud assumitur principium, licet hoc in se sit ratio sufficiens illationis.

Obiic. III. Posita absoluta necessitate principii rationis sufficientis, in fatalismum incidendum foret. Nam in primis omnes veritates, quae illius ope deducuntur, essent etiam absolute necessariae: sicut evenit in veritatibus, quae ex principio contradictionis inferuntur. Deinde nulla causa libere operaretur. Nam sicuti, adstructo *rationato,* adstruenda esset *ratio sufficiens;* ita adstructa *ratione sufficienti,* adstruendum esset etiam *rationatum.*

Resp. *Nego I. Ant.* Ad primam vero rationem *dist.* si procederent etiam ex *minori* absolute necessaria, *conc.;* si autem ex *minori* contingente, *nego.* Beguelin dum ita raciocinatur, palam facit se in Logicae praeceptis parum esse versatum. Ut enim saepe dictum est, tum illationis veritas absolutam habet necessitatem, cum ex duplici praemissa absolute necessaria consequitur. At cum syllogismus alterutra praemissa contingente constat, quae hypothetica tantum teneatur necessitate; tunc, licet altera praemissa absolute sit necessaria, tamen illatio contingens est et nonnisi hypotheticam necessitatem èxhibet.

Quare, ut ad rem nostram veniamus, cum ex. gr. posita luce, inferimus existere eius causam, ex. gr. solem, huius existentia vi illius ratiocinii non aliter nobis constat nisi necessitate hypothetica; altera enim praemissarum, a quibus pendet, est veritas contingens. Quocirca si quando, post demonstratam causam ex effectuum existentia, ostendi insuper velit existentiam illius esse necessariam; adiungi debet ratiocinium constans duabus praemissis necessariis. Neque id mirum videri debet, cum ex ipso principio contradictionis illationes sint quandoque hypotheticae non absolutae necessitatis. Cum enim ex. gr. ita ratiocinamur: *impossibile est idem simul esse et non esse; atqui sol est; ergo non potest non esse;* haec impossibilitas non existentiae solis est ex hypothesi existentiae ipsius, quae, dum est, nequit non esse. Qua in re animadvertendum est principia applicari iuxta naturam et exigentiam subiecti quod assumitur.

Quoad alteram difficultatem de libertatis iactura, nego prorsus assumptum. Principium enim illud non nisi hoc affirmat: posito rationato, ponendam esse rationem sufficientem. Utrum vero, posita ratione sufficienti, debeat poni an possit etiam non poni rationatum; id ex eo pendet quod ratio illa necessaria sit vel libera. Si enim necessaria est, rationatum necessario ponitur; contra vero si est libera. Unde propositio istaec: posita ratione sufficienti poni debet rationatum, distinguenda est hoc pacto: si ratio sufficiens sit causa necessaria quoad rationatum ponendum, *conc.*; sin libera, *nego*.

Nec vero instet Beguelin, si ita foret, iam rationem illam non esse amplius sufficientem, propterea quod eidem deesset aliquid, quod ad rationatum ponendum exquiritur. Nam cum de causis liberis agitur, hae non ideo ab operando abstinent, quia complemento aliquo carent, sed quoniam liberae in agendo sunt, rationatum possunt ponere vel non ponere ex interna sibi virtute atque activitate, quin ullum eis complementum desit. Sic accidit voluntati humanae, quoad actus liberos exerendos. Ad conceptum autem rationis sufficientis oppido sufficit, ut completam vim habeat ponendi rationatum; licet aliquando, quia libera est, rationatum non ponat. Verum de hac re, cum de libertate agemus, fusius erit disserendum.

Articulus IV.

Kantii iudicia synthetica a priori repudiantur.

80. Criticismi transcendentalis auctor Kant nova obtrudit iudicia, quae *synthetica a priori* nominat, quibus veluti fundamento firmisque nexibus, totus quantusque est, detestabilem suum idealismum superstruxit. Maxime igitur interest novam hanc et repertam doctrinam de medio repellere, quae totam hominis scientiam ad caecum quemdam instinctum omni evidentia destitutum reduceret. Sed prius Kantii sententiam et processum innuamus.

Hic itaque per criticam transcendentalem investigare et definire praestituit fontes, originem et limites rationis purae, seu elementorum cognitionis, quae ab experientia non pendet [1]. Huiusmodi analysim perficere intendit per cognitionem transcendentalem, seu quae, non tam de obiectis (quorum realitatem ut menti inaccessam et prorsus incognitam praetermittit), quam potius occupetur

[1] *Critica Rationis purae ex versione* Gottlob. Born.

de cognoscendi modo, et quidem in quantum cognitio procedit a priori.

Id auspicatus observat primo, iudiciorum mentis nostrae duo genera reperiri, alia quae subiecto tribuunt praedicatum in eius notione contentum, etsi latenter; alia, quae subiecto praedicatum extra eius notionem positum copulant. Prima, utpote quae notione subiecti explicanda et veluti dividenda proferuntur, appellavit *analytica* vel etiam *explicativa;* eorumque hoc profert exemplum: *corpora sunt extensa.* Altera, quippe quae praedicatum non ex subiecti notione eruunt, sed eidem veluti quid accedens adnectunt, *synthetica* vel etiam *extensiva* nominavit, ut si enunties: *omne corpus est grave.* Iam vero posteriora haec subdividenda censuit in *iudicia synthetica a posteriori*, et *in iudicia synthetica a priori.* Illa esse dixit ea, quae experientia nituntur; altera vero, quae non in experientia fundantur, sed ex ipso animo profluunt sponte sua, vi quarumdam formarum menti inhaerentium, quas ex instinctu nos excitati materiae nostrae cogitationis applicamus. Exempli instar profert enuntiatum hoc: *quidquid fit, causam habeat opus est.* Quod effatum non esse analyticum inde probat, quod notio *eius quod fit*, seu *effectus,* conceptum *causae* non includat. Non esse vero syntheticum a posteriori, seu per experientiam habitum, propterea dicit, quia non modo cum universalitate, quae omnem excedat experientiam, verum etiam cum necessitate rem pronuntiat. Erit igitur generis cuiusdam tertii, ad quod quae pertinent, ea licebit *synthetica a priori* nuncupare. In his autem situm esse dicit scopum ac finem speculationis nostrae; propterea quod ex ipsis scientia omnis revera procedat, quae mentem nostram cognitione proprie dicta amplificet.

Sic ille suam de iudiciis doctrinam sancit; ad quam confirmandam non alias rationes affert, nisi quod deinceps praecipuas scientias theoreticas percurrens, varia promit exempla, quibus totidem iudicia *synthetica a priori* contineri existimat [1]. Sed antequam ea singillatim referamus, operae pretium erit huius commenti ab-

[1] *Critica Ration. purae.* Instit. V. Theoriam hanc deprompsisse videtur Kant ex Reid eiusque schola *instinctum* quemdam, ex quo iudicia sensus naturae communis fluerent, adstruente. Ea enim reapse iudicia quaedam essent caeca, universalia tamen et necessaria, quae neque experientia, neque ratiocinio, neque immediato idearum nexu perciperentur; sed ex fundo ipso rationis emergerent. Quae quidem opinatio, ut patet, a Kantiano systemate vix abludit. Quare mirandi plane sunt ii, qui Kantii quidem iudicia synthetica a priori reiiciunt; sensum tamen naturae communis Reidiniano ritu explicatum probant.

surditatem animadvertere, quae quidem ex ipsa humanae mentis natura facile innotescit.

81. Mens enim cum cognoscendi vi constet, nequit profecto unquam assentiri obiecto, quod nec in se, nec in alio contuetur. Itemque, cum eius actus omnis, obiectum cognitione attingens, in perspiciendo sit positus; iudicium proferre non potest, nisi rem ita se habere acie sua deprehendat. Quocirca, ubi non de fide auctoritati praestanda, sed de iudicio agitur spectante ad scientiam; necesse est, ut mens ab aliquo motivo aut ratione obiectum intrinsecus afficiente ad assensum pertrahatur. Atqui in iudiciis esse Kantianis nullum menti obversaretur motivum, nullaque obiectiva ratio, quae mentem ad assensum flecteret; siquidem nec evidenti idearum nexu, nec percepta experientia, nec ratiocinatione legitima per Kantium iudicia illa niterentur. Ergo iudicia eiusmodi naturae mentis humanae penitus adversantur.

Itemque in Kantiana opinione mens nostra obiecto assentiretur, quod non videt. Nam nexum inter praedicatum et subiectum (qui esse deberet obiectum iudicii quod profertur) neque in experientiae regione lustrata, neque in mutua relatione conceptuum, neque in ratiocinii deductione mens conspiceret. Esset igitur actus eius omni luce privatus et, ut ita dicam, irrationalis; qui proinde ex fundo rationis contra ipsius rationis naturam dimanaret, quo certe nihil absurdius fingi potest.

Praeterea ex eiusdem Kantii verbis haec opinatio refelli potest. Is enim statuit mentem in eiusmodi syntheticis proferendis iudiciis, eorum absolutam necessitatem pronuntiare. At vero pronuntiatio mentis cum ipsa intuitione confunditur. Ergo mens necessitatem horum iudiciorum absolutam, hoc ipso quod pronuntiat, contuetur. Sed iudicia, quorum necessitas mente conspicitur, in analyticorum sunt numero. Ergo nisi Kant secum ipse pugnare velit, fateri cogitur iudicia, quae *synthetica a priori* nominat, cum analyticis convenire. Nec vero exemplum pronuntiati illius: *quidquid fit, causam habet*, Kantio quidquam suffragatur. Cordatus enim quisque perspicit iudicium eiusmodi in analyticis haberi; quandoquidem in ipso ad notionem praedicati subiecto tribuendam opus non est conceptum subiecti egredi ac deserere. Et re sane vera, quid aliud sibi vult *eius quod fit*, seu *effectus*, notio, nisi quod realitas una antea non existens exstare incipiat, atque (quod idem sonat) existentiam suam ab alio, natura saltem prius existente, mutuetur? Certe nequit quidpiam perfectione ulla, qua prorsus caret, augescere, quin eam ab alio recipiat; cum nihilum nihil det. Secus carentia realitatis realitatem gigneret, atque ideo

negatio aequaret positionem. Ex notione igitur effectus evolvitur notio exigentiae cuiusdam causae quae illi existentiam tribuat. Ergo in *principio causalitatis* ex notione subiecti evolvitur notio praedicati; quod per ipsum Kant proprium est iudiciorum analyticorum.

Exempla, quae Kant adducit, refelluntur.

82. Ut plenius Kant refutetur, optimum factu erit exempla etiam, quae ex singulis promit scientiis, in examen adducere. Is igitur in primis asserit mathesim puram in iudiciis syntheticis a priori totam versari; producitque exemplum pro Arithmetica effatum hoc: *quinque plus septem aequant duodecim*; quod iudicium dicit non esse empiricum, quippe cum notitiam omnino necessariam contineat. Nec esse analyticum; quia numeri duodeni conceptus non ideo mente informatur, quod septenos quinosque simul iunctos colligatosque cogitamus. Sed opus esse ait summae illius conceptum deserere, atque ad externum migrare adminiculum, velut ad digitos quinos aut ad puncta quina; cuius quinarii unitates pedetentim septenario adiicientes duodenum numerum ex illis coalescere contueamur. Pro Geometria vero profert pronuntiatum hoc: *linea recta est omnium brevissima, quae inter duo data puncta duci possint*. Hoc non esse iudicium analyticum inde probat, quod e conceptu *recti*, qui ad qualitatem pertinet, elici nequeat notio *brevitatis*, quae spectat ad quantitatem. Proindeque etiam hic opus esse ait visione aliqua, quae rei conceptum iuvet. Deinde asserit Physicae etiam, ipsique Metaphysicae iudicia inesse synthetica a priori, exemplaque affert in physicis duo haec pronuntiata: *in omnibus mutationibus mundi corporei eadem manet materiae quantitas*; et: *in quovis motu communicando actio et reactio est semper aequalis*. In metaphysicis vero adducit propositionem hanc: *mundus aliquando primordia ceperit necesse est* [1].

Verum enimvero, pace hominis peracuti, haec admodum futilia sunt, et non tam ad ratiocinandum, quam ad cavillandum excogitata. Ad primum enim quod attinet, summa illa: $7+5=12$, iudicium aperte complectitur analyticum. Patenter enim uterque eius terminus eandem ideam continet, nempe unitatem bis et decies assumptam, etsi diversa relatione et signi expressione exhibitam. Et sane ibi subiectum nihil est aliud nisi praedicatum in duo elementa resolutum; siquidem *septem* et *quinque* non aliud sunt ni-

[1] *Critica Rationis purae*. Instit. V.

si partes numeri *duodecim*. At iuxta ipsum Kant iudicium est analyticum, quotiescumque aut praedicatum enascitur ex resolutione subiecti, aut viceversa subiectum oritur ex resolutione praedicati. Idem dic de aliis quibusque summis. Nec hilum officit, quod interdum, in maioribus praesertim numeris supputandis, ad externa signa confugere opus sit, ex. gr. ad digitos vel scriptionem. Id enim non assumitur, ut ad pronuntiati veritatem quidpiam conferat, sed ut memoriae subveniat, sistatque phantasiam, ne hac illac dispergatur. Agitur enim de ideis iis inter se comparandis, quae admodum complexae sunt, quaeque idcirco exigunt ad unitatem aliquam expressionis adduci, atque externis affigi signis, ne intellectum confundant, aut ne memoria labantur. Quare id omne, quod hinc capitur adiumenti, non ipsum iudicium spectat, sed idearum conferendarum distinctam intelligentiam; ad quam statim ac mens pervenit, iudicium profert illico, propter nexum in illis evidenter perspectum.

Idem fere dicendum est de exemplo geometrico: *linea recta est brevissima omnium, quae inter duo data puncta duci possunt.* Propterea enim quis ad hoc percipiendum visione aliqua externa quandoque utitur, ut facilius qualitatem idearum mutuo conferendarum mente capiat; quae, cum circa quantitatem versentur, sensilibus repraesentationibus ad intelligendum iuvantur plurimum. At notio maximae brevitatis ex ipso lineae rectae conceptu evidenter elicitur. Cum enim linea recta, aequaliter inter extrema puncta extendatur; quisque videt eam breviorem esse curvis omnibus, quae iisdem terminis continentur. Illa enim tantundem spatii decurrit, quantum praecise inter data puncta intercipitur. At contra ceterae lineae, quae rectae non sunt, flexuosum pergunt iter, atque aut hinc vel inde subsultant, aut alia quavis ratione deflectunt. Quapropter magis extenduntur punctaque plura percurrunt, quam quae duo data extrema interiacent. Quod autem Kant adiungit non posse *brevitatem* ex notione *recti* deduci, propterea quia illa spectat ad quantitatem, haec vero ad qualitatem; sophisma est plane putum. Non enim ex conceptu *recti*, sed *lineae rectae* praedicatum illud eruitur; linea autem recta quantitas est tali *modo* affecta, quo ab illis, quae rectae non sunt, *distinguitur*. Hic autem *modus* nec *quantitas*, nec *qualitas* dici potest, sed quantitatis *differentia*. Nihil autem vetat, immo necessarium est, ut diversa attributa ex diversis rebus in tantum emergant, in quantum hae differentiis sibi propriis determinantur.

Cetera vero exempla, quae profert, nihil moramur; sat enim elucet ea iudicia aut experientia aut immediata relatione idearum aut ratiocinatione praeberi. Sic pronuntiatum illud: *in motu com-*

municando actio et reactio sunt aequales, ex inductione et experientia esse collectum vel leviter eruditi norunt. Decretum vero alterum: *mundus aliquando primordia cepit*, non in principiis, sed in illationibus ratiocinio deductis continetur. Tertium denique: *in omni mutatione corporea eadem manet materiae quantitas*, ex ipsa mutationis notione, quatenus ab annihilatione distinguitur, derivari nemo non videt. Si enim in mutationibus corporeis, quae actione fiunt efficientium creatorum, nil uspiam in nihilum redigi potest (ad hoc enim virtus infinita requiritur); subiectum harum mutationum, nempe materia, nunquam vi earum perire potest nec aliqua sui parte vel quantitate destitui.

Ergo Kantianum commentum non solum naturae mentis nostrae adversatur; sed etiam omni probabili aut saltem apparenti ratione destituitur. Quare, ut male materiatum aedificium, mole ipsa ruit sua.

ARTICULUS V.

Humii de principiis experimentalibus doctrina reiicitur.

83. Si Kant excedendo, Hume detrahendo nobis repugnat. Nam acer hic scepticismi instaurator concedit sane axiomatum experimentalium, quatenus ad similes effectus ex similibus causis expectandos se protendunt, internam in mente hominum persuasionem; at fundamentum ex obiecto desumptum, seu obiectivam eorumdem certitudinem, vehementer negat. Ait enim, experientiam, qua haec iudicia nituntur, quaeque iunctionem subiectum inter et attributum eorum aperit, vim nullam habere, nisi quoad illa individua quae iam explorata sunt. Ad alia vero, quae nondum experti sumus, veritas pronuntiatorum experimentalium produci non potest, nisi tacite subaudiatur similitudinem certam ac ratam haberi inter eventura phaenomena et ea quae iam praeteriere. Quare firmum ante animo capiatur oportet effatum hoc; *transacto futurum erit consimile*. Atqui id firmum non esse dicit; propterea quod neque immediata relatione idearum, neque experientia fulciatur. Non relatione idearum; quia nulla pugna conceptuum in eo est, quod futurum transacto sit absimile. Non experientia; quia futurum nondum accidit, ac proinde nondum experientiae potuit esse subiectum. Hinc, sceptica solutione utens, ex *more et consuetudine* tantum repetit internam animi persuasionem, qua veritatibus illis adhaeremus [1]. Haec ad summam Humii ratiocinatio

[1] *Essais Philosoph. sur l'entendement humain* t. 1, Essai IV et V.

est, qua axiomatum experimentalium ac ratiocinationum, quae inde procedunt, firmitatem de medio pellere enititur.

84. Verum haec sceptici hominis conamina contra veritates, quae ad vitam hominis alendam tuendamque tam sunt necessariae, prudentiores acutioresque philosophi diligenter propulsare studuerunt. Thomas Reid, qui, ad Humii scepticismum vitandum, sensus communis adscivit adminiculum, iuxta ea principia, quae sectatur, fundamentum et robur similitudinis futurum inter et transactum comperire sibi visus est in caeco quodam naturae instinctu, quo vi quadam ineluctabili ad ita iudicandum incitaremur [1]. Verum ex iis, quae de sensu naturae communi in Logica, et quae superiore articulo contra Kantii *iudicia synthetica a priori* disputavimus, perlucet abunde defensionem hanc Reidianam probari non posse. Quamquam enim inest in animo naturalis ad recte vereque iudicandum determinatio; huic tamen respondeat opus est ex parte obiecti fundamentum aliquod et ratio, qua mens in cogitando moveatur. Secus, iudicia, quae proferimus, caeca essent, irrationalia, et naturam ipsam mentis evertentia.

Nec exemplum ductum ab infantibus evincit aliquid. Fatemur enim eos sine ratiocinatione moveri ad expectandos similes effectus a consimilibus causis. At tunc non ut rationales operantur, sed instinctu tantum feruntur imaginationem consequente, propter *meram associationem phantasmatum*, quae in brutis etiam reperitur. Quaestio autem nostra non in hoc vertitur: utrum, dum sola imaginatione operamur, possimus instinctive eadem expectare phaenomena, iisdem causis apprehensis. Sed quaestio versatur in hoc: quodnam sit fundamentum quo nititur et fons unde fluit nostra rationalis persuasio et certum iudicium mentis, quando prout ratione praediti sumus operamur. Hanc investigationem omittere

[1] Eius haec sunt verba : « Constitutio ipsa naturae instinctu quodam nos adducit ad tribuendas toti speciei qualitates quas in individuis experti sumus. Vi instinctus huius nos citissime scimus ignem comburere, aquam refrigerare, corpora decidere, panem enutrire. » Et clarius etiam sub eiusdem capitis initium: « Dum naturam in diversis suarum productionum generibus easdem externas qualitates multitudini individuorum impartientem contuemur ; certo ferimur instinctu, qui experientiam praeit, ad credendum individua illa similia etiam fore quoad qualitates eas, quae minus apparent, quaeque nondum nobis compertae sunt. Sic infans, cui semel incidit digitum lucerna comburi, timet ne dolor redeat, si lucernae alteri aut flammae cuivis iterum manum admoveat ; et quod consequens est, is vim comburendi toti speciei flammarum tribuit. Inductio istaec, quae ex ratiocinatione non proficiscitur, quamque ratam non facit ratiocinatio etc. » *Oeuvres complet.* t. 4. *Essais sur les facult. de l'esprit hum.*, essai V, chap. IV, trad. par JOUFFROY.

et ad instinctum confugere, idem prorsus est atque hominem destituere rationali certitudine, qua ornatur.

85. Galluppius existimat similitudinem inter futurum et praeteritum vi experientiae certam haberi, atque ideo effatum illud *futurum transacto simile erit* empiricam dicit esse veritatem [1]. Quam sententiam sic nititur persuadere: quoad longissime mens nostra respiciat spatium praeteriti temporis, et memoriam aetatis recordetur ultimam; haud dubium est, quin consciat se constanter consimiles effectus a similibus causis expertam fuisse. Unde in continuata serie annorum, qui praeteriere, naturae cursus semper sibi uniformis et constans apparuit. At vero totum hoc tempus, quamquam praeteritum sit respectu instantis in quo nunc vivimus, tamen tanquam futurum considerari debet respectu primi instantis ex quo exordium cepit. Ergo, cum in toto eius decursu eventuum similitudinem mens deprehenderit, similitudo inter futurum et transactum experimento fuit obnoxia. Veritas itaque experimentalis dicenda est, totaque Humii ruit ratiocinatio.

Haec quidem meliora sunt; sed non omnino satisfaciunt. Nam etsi probent futurum transacto fuisse consimile; utrum tamen deinceps similitudo haec permansura sit, reapse non probat. Reponere autem posset Hume (ut revera reponit, solutionem Galluppii quasi praesentiens [2]) se non de quolibet futuro loqui sed praecise de illo quod proprie futurum est, seu quod phaenomena respicit, quae nondum evenere. Hoc certe experientiam prorsus elabitur.

86. Quae cum ita sint, Humii cavillatio aliter solvenda videtur. Et in primis observo non satis accurate dici principia experimentalia subaudire similitudinem inter transactum et futurum. Nam similitudo haec potius infertur ex veritate principiorum experimentalium. Nam, statuta veritate ex. gr. huius principii: *omnis ignis adurit*, iure infertur stuppam combustum iri, si igni admoveatur, seu futurum in hoc genere phaenomenorum simile fore transacto. Idem dic de ceteris exemplis quae afferri possent. Ex quibus profecto apparebit similitudinem inter futurum et transactum corollarium esse principiorum experimentalium, quatenus in sua generalitate casus etiam respiciunt qui nondum evenere. Unde pronuntiata experimentalia prout ad phaenomena nondum praesentia se porrigunt, non subaudiunt, sed inferunt similitudinem futuri cum transacto.

Hac animadversione praemissa, dicimus hanc similitudinem, quam impugnat Hume, cum non distinguatur ab ipsa universali-

1 *Lezioni di Log. e Met.* tom. 1, lez. 32.
2 Loco supra citato, parte 1, c. 5, art 1.

tate principiorum experimentalium, eodem fundamento subsistere, quo universalitas illa nititur. Eiusmodi autem fundamentum, ut in Logica diximus, his duobus principiis continetur: *eaedem causae naturales eosdem semper producunt effectus*, et: *leges naturae sunt constantes*. Ergo vi horum principiorum similitudo inter futurum et transactum innotescit. Et sane, futurum quod simile transacto praedicitur, vel situm est in effectibus, qui a consimilibus causis necessario agentibus [1] expectantur, ut: *aqua etiam posthac sitim restinguet*; vel in permansione constanti alicuius ordinis, quo mundi machina gubernatur, ut: *cras iterum orietur sol; lapides non suffulti decident.*

Iam vero si de primo genere sermo est, iudicium eiusmodi sic efformari videtur: Postquam iterata experientia compertum est aliquem effectum ex determinata causa progigni constanter, continuo mens vi principii causalitatis iudicat illum neque ex fortuitis rei adiunctis, quae iugiter variantur, neque ex individuis differentiis, quae pro singulorum varietate in singulis diversae sunt, posse procedere. Effectus enim constans, perpetuus, immobilis, causam exigit quae item constans sit, perpetua, immobilis; secus daretur effectus maior causa, vel, aliis verbis, daretur effectus sine causa. Ergo causa horum effectuum necessario ipsa erit natura, quae individuis omnibus communis est. At vero eaedem causae physicae seu naturales eosdem semper producunt effectus. Nam sunt causae necessariae, et *causae necessariae, positis requisitis ad agendum, nisi Deus impediat, necessario operantur*. Ergo cum posthac eiusdem naturae individua observantur (quae externis qualitatibus facile dignosci poterunt), similis erit expectandus effectus.

Sin vero sermo erit de altero phaenomenorum genere, quod diximus: in eo mens sic ratiocinari videtur: Iugis experientia hactenus docuit solem apparenti suo motu constanter confectos iterare cursus, vel lapides deorsum tendere. Est ergo id non fortuitus quidam eventus sed lex quaedam naturae. At leges naturae sunt stabiles; nam a Deo procedunt sapientia sua mundum administrante, et sapientia administrationis stabilitatem exigit. Ergo, nisi Deus in casu particulari praeter ordinem operari velit, sol statis temporibus posthac pariter orietur; lapides, qui nondum

[1] Hoc dicimus, quia si causae sunt libertate fruentes, illo non continentur effato: *futurum erit simile transacto.* Hae namque propter vim liberam, pro lubito se determinant; atque ideo sub iisdem rerum adiunctis possunt contraria operari, quemadmodum in psychologia demonstrabimus.

explorati sunt, deorsum etiam tendent; seu, aliis verbis, futurum simile erit transacto. Idem dicatur de reliquis.

87. Ex indagine, quam instituimus, apparet iudicium illud, *futurum simile erit transacto*, aliter niti duobus principiis, quae supra dixi, si in *abstracto* spectetur, et aliter si consideretur in *concreto*. In abstracto enim independens omnino est ab experientia, et per ratiocinium *purum*, ut aiunt, ex illis derivatur. Cum enim generatim asseritur debere in natura futurum assimilari transacto, nullae praemissae experimentales, sed rationales tantum adhibentur. Sic enim ex. gr. ratiocinamur: administratio mundi sapiens esse debet; atqui sapientia exigit ordinem et constantiam; ergo leges, quibus mundus administratur, debent esse constantes; ergo futurum, quod in permansione ordinis consistit, transacto respondeat opus est. Aut similiter: causa necessaria necessarium ordinem habet ad effectum; ergo si haec cursum suae naturae sequi permittitur, effectum, conditionibus positis, certo progignet; ergo futurum, quod in effectibus a necessariis causis oriundis positum est, transacto secundum ordinarium naturae cursum assimilabitur. Quapropter effatum istud absolute et in abstracto prolatum rationale est prorsus et certitudinis metaphysicae. Verum non ita est, cum similitudo illa sumitur in concreto, prout nimirum in quolibet rerum ambitu seorsum accepto locum obtinet et peculiares rerum respicit ordines; ut si ex. gr. dicas; *dies in posterum erunt eiusdem durationis*, *quaelibet aqua refrigerabit*; atque alia generis eiusdem. Tunc enim in applicatione ipsa pendet ab experientia; quae per iteratam observationem nos docuit rem illam, ex. gr. aquam, esse causam necessariam refrigerii; mensuram diei non esse fortuitum aliquod, sed, in ordine, quo Deus mundum administrat, contineri, etc. Quare, dum in applicatione effatum illud sumitur, non in iudiciorum analyticorum, sed in axiomatum experimentalium numero habendum est et physicam non excedit certitudinem. Praesertim si observetur quod similitudo, de qua agitur, in applicatione ad singulos rerum ordines, semper conditionem subaudit, modo *Deus legibus consuetis in aliquo casu non deroget*. Quae conditio certitudinem illorum axiomatum (quae physica est) non infirmat, sed possibilitatem dumtaxat miraculorum importat.

FINIS ONTOLOGIAE.



CONSPECTUS

INSTITUTIONES LOGICAE

LOGICAE PARS PRIMA

LOGICAE PARS ALTERA

SEU

DIALECTICAE ALTIOR ILLUSTRATIO

METAPHYSICA GENERALIS

SEU

ONTOLOGIA

FINIS CONSPECTUS.

IMPRIMATUR

Fr. D. BUTTAONI Ord. Praed. Sac. Pal. Apost. Mag.

—

IMPRIMATUR

Fr. A. LIGI Archiep. Iconen. Vicesgerens.

METAPHYSICA SPECIALIS

INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE

MATTHAEI LIBERATORE

SOCIETATIS IESU

EDITIO DECIMA

NOVIS CURIS EMENDATA ET AUCTA

VOL. II.

METAPHYSICA SPECIALIS



ROMAE

TYPIS CIVILITATIS CATHOLICAE

1857.

Philosophiae autem obiectum triplex: Deus, Natura, Homo, *et triplex itidem radius rerum. Natura enim percutit intellectum* radio directo; *Deus autem, propter medium inaequale (creaturas scilicet)* radio refracto; *homo vero sibi monstratus et exhibitus* radio reflexo.

BACONUS A VERULAMIO.
De dignitate et augmentis Scientiarum l. 3, c. 1.

METAPHYSICAE SPECIALIS

PARS PRIMA



PROLOGUS

Si naturam optimam ducem sequi volumus, sic Philosophia instituenda est, ut non ideas tantum abstractasque notiones sectetur, sed ad res ipsas vestigandas opportune transferatur. Mens enim, cuius perfectio, quaesita consilio et arte, philosophiam praebet, ad obiecta non creanda sed speculanda incitatur; nec in meris idearum relationibus, sed in rerum, quae sunt, legibus, natura, causis detegendis, tamquam in fine sibi proprio conquiescit. Immo vero in tantum idearum abstractarum vestigationem curat; in quantum ex illis lucem attingit, qua rerum concretarum inquisitio perficienda est. Cum igitur primam harum partium hactenus in Metaphysica generali prosequuti simus; ad alteram nunc veniamus oportet, qua res ipsas existentes cogitatione versemus.

Quo loco praestantissimus plane, cum materiae gravitate tum sciendi utilitate, ante oculos conspectus panditur; qui certe vel maxime tepentes animos exsuscitare debet ac maiores ad rem capessendam efficere. Inchoanda enim est vestigatio de tribus illis nobilissimis obiectis : mundo, anima humana, Deo ; *ad quae internoscenda mens nostra cupiditate maxima revocatur et rapitur.*

Vix enim explicatione facultatum nostrarum intellectivae vitae auras bibimus; sollicitari nos penitus persentiscimus, ut cuius naturae simus, cuius originis, quem finem praestitutum habeamus, quid sperare post vitam hanc oporteat, cognitione assequamur. Hinc ad scientiam, quae hominem contemplatur, ingenti amore propellimur.

Verum cum semet homo consciendo advertit; ita seipsum iam cogitantis vitae initio perspicit; ut undique compositis quibusdam rebus, quas corpora nominamus, circumsepiri se videat atque in motibus suis terminari. Atque eorum unum secum intime copulatum sentit, cetera

vero sibi quidem non permixta sed assidue aspectibus obversari atque eam conflare machinam intelligit, quae data ipsi est quasi domus quam habitet et in qua dominetur. Hinc ad eius capessendam scientiam acri desiderio exstimulatur et ab interiore aditu ad erumpendum veluti foras vehementer allicitur. Duplex igitur humanae cognitionis obiectum, unum ex alio nexum in eoque quodammodo convolutum existit, quorum alterum in subiecto ipso cogitante situm est, alterum in rebus extra animum cogitantem positis.

His tertium accedit, sine quo duorum, quae diximus, scientia manca admodum foret nec animi nostri cupiditatem expleret. Nam homo se contuens atque alia quae foris circumfluunt, ea perpetuis obnoxia esse mutationibus et limitibus undique circumscribi perspicit Et quoniam quidquid est eiusmodi, a se exstare non posse diiudicat; ad supremam quamdam naturam, confinium et mutationis expertem, cogitandam evehitur, ex qua utriusque illius generis rerum origo, tamquam a causa, unde fluxerint, repetatur.

Quare analysi cognitionum nostrarum instituta, tria illa, quae diximus, obiecta emergunt; quae ab humana cogitatione separari minime possunt, et ad quorum vestigationem posterior haec Metaphysicae pars, ut ante innuimus, se convertit. Quare etiam pro obiecti varietate tres eius constituendae erunt partes: quarum una de mundo, altera de anima, tertia de Deo disseret.

Iam age, in harum partium tractatione, auspicandum ducimus a mundo, cogitationis nostrae sequuti ordinem. Homo enim, antequam ad Deum ratiocinatione aut ad animum reflexione attingendum se adiungat, in corporum perceptione detinetur. Quod ita esse facile dabit qui probe consideret non posse causae notitiam haberi, nisi antea effectum praecesserit contemplatio; nec posse cognitionem reflexam exerceri, nisi cognitio directa anteiverit. Cum igitur Deus ut causa ex rerum creatarum cognitione deducatur, et animus noster nonnisi reflexionis ope pateat; consequens est ut primi actus cognitionis, quam exercemus, in corporibus percipiendis occupentur; hoc enim ex tribus obiectis superioris partitionis est tertium, quod duobus aliis exclusis relinquitur.

Haec itaque non ignobilis philosophiae pars Cosmologia *nuncupatur, ab obiecto, quod respicit, nomen adepta. Quare describi potest:* mundi generatim inspecti scientia. *Cuius quidem definitionis vox prima rem exprimit, in qua contemplanda praesens disciplina versatur; quippe mundus (graece* κοσμὸς*) nihil est aliud quam complexus seriesque entium corporeorum, quibus adspectabilis haec rerum universitas conflatur. Voces autem posteriores modum explicant, quo illa obiectum istud attingit, et terminos quibus coërcetur. Cosmologia enim,*

prout ad Metaphysicam pertinet, non singula minutatim scrutatur; sed collectim de universis communes notiones exhibet. Quae vero ad corpora sive coelestia sive terrestria enucleatius explicanda pertinent, eorumque vel motus dimetiuntur, vel leges describunt, ea in variis Physicae partibus (quae applicatae magis disciplinae sunt) tractantur. Immo etiam institutionum (quibus hic studemus) natura poscit, ut has ipsas generales notiones non plenissime et cumulate persequamur quantum patent; sed parce et ad Metaphysicae indolem accommodate. Quae profecto non aliam vestigationem exigit, nisi eam quae interna potius rerum principia rimetur et rationes ultimas assequatur. Ex quo quantum iucunditatis mens capiat amplificari non eget. Quamquam enim quaevis naturae cognitio consentanea menti est, eaque potiri animus vehementer avet, tamen dubitari nequit quin interior rerum notitia ceteris omnibus antecellat. Eleganter Cardinalis de Polignac in suo Anti-Lucretio:

Quorsum igitur nos corporibus circum undique septi
Materiae decus et formam externumque nitorem
Miramur tantum, summoque in cortice rerum
Ludimus? Internam cur non penetramus in aedem
Naturae, atque adytis immitti poscimus ipsis?
Quam pulchrum est in principiis, in origine rerum
Defixisse oculos et nobile mentis acumen.
Pervolat huc sapiens, nugae sunt cetera vulgi.

Id itaque apud nos reputantes notiones eiusmodi ad ea, quae mundi vel realitatem spectant, vel naturam, vel originem, vel finem, vel antiquitatem, vel elementa in corporibus, vel leges, quibus eius tenentur effectus, revocare arbitramur. Quae omnia quatuor exsolvemus capitibus, quorum primum de mundi realitate et contingentia; alterum de origine, duratione et scopo; tertium de corporum elementis; postremum de effectibus in mundo naturalibus et supernaturalibus, quae scitu potissima erunt, edisserent.

METAPHYSICAE SPECIALIS

PARS PRIMA

COSMOLOGIA

CAPUT PRIMUM

DE MUNDI REALITATE ET CONTINGENTIA

Pulcherrima haec rerum machina aspectu ipso sentitur; proindeque ridiculum esset eius existentiae demonstrationem serio quaerere. Nihilominus pro hominum nonnullorum pervicacia, eiusmodi quaestio penitus praetermittenda non est; sed rem, ceteroquin indubiam, demonstratione, ut aiunt, *ad hominem* confirmare, atque ab adversariorum conatibus vindicare debemus. Deinde mundi interna conditio explicanda est; num cum ipso absoluto et infinito ente confundi possit, an diversus ab eo discretusque sit. Demum si ab ente infinito secernitur, num inchoatam ex alieno principio et contingentem originem sortitus sit, an existat virtute sua et fatali quadam necessitate naturae. Hinc itaque sit initium: et mundi sive realitatem, sive distinctionem a Deo, sive contingentiam, sive originem quatuor exequamus articulis.

Articulus Primus

De obiectiva et reali existentia mundi.

1. De exstante mundo disceptatio duplicem apud philosophos solutionem habuit, animis in contrarias sententias abeuntibus. Alii enim adspectabilem hanc rerum fabricam non modo in ideis, quibus afficimur, sed etiam obiective in semet inveniri confessi sunt,

eorumque sententia *Realismus* nominatur. Alii contra mundum e rerum existentiam numero auferentes, in ideis tantum relinquendum putarunt; atque horum opinatio *Idealismus* dicitur.

Realistarum duplex est genus. Primum est eorum, qui ut Cartesius et Leibnitius, mundi existentiam non facto ipso et experientia, sed ratiocinatione compertam esse voluerunt; alii ipsam, utpote immediata sensuum evidentia perceptam, in veritatum experimentalium numero, tamquam rem per se notam, collocarunt.

Vicissim idealismi duplex etiam genus est: *vulgaris* et *transcendentalis*. Ille mundi extra nos existentiam negat, eiusque idealem tantum in nobis repraesentationem statuit; at animi cogitantis realitatem non aggreditur: hic ipsum etiam subiectum cogitans inter phaenomena et vanas apparentias reiicit. Priorem idealismum professi sunt veteres sceptici, qui mundum exteriorem inter figmenta animi et inanes imagines amandarunt, aut saltem realem existentiam corporum certo sciri non posse tradiderunt [1]. Hanc sententiam instauravit Berkeley; qui corpora in sensilium qualitatum complexu reponens, atque has ipsas cum sensationibus confundens, corpora in ideis tantum esse contendit; propterea quod sen-

1 Vide Sextum Empiricum *Adversus Logicos*. Idealismi germina mature admodum ex innovata philosophia pullularunt. Nam Cartesius et Lockius principio illo quod adstruxere : *nos sensibus non attingere nisi nostras modificationes*, Condillachio straverunt viam, qui docuit : *corpora quoad nos aliud non esse quidquam nisi sensationum congeries*. Leibnitius notitiam mundi corporei ex evolutione virtutis cuiusdam *repraesentativae*, quae in nobis a priori et independenter ab obiectis explicaretur, repetendam duxit. At longius quam ceteri processit Malebranche, qui aperte pronuntiavit corporum existentiam non nisi Dei revelantis auctoritate nobis constare, ac propterea ad naturalem cognitionem quod attinet, non modo vehementer arduum esse et periculorum plenum, sed cerni animo plane non posse sintne corpora. Eius haec sunt verba : « Nonnisi duobus modis Deus animum alloquitur, ipsumque ad credendum adigit : evidentia et fide. Equidem assentior fidem cogere ad credendum extare corpora, sed ad evidentiam quod attinet, ipsa mihi hac in re non integra videtur, eaque non ad aliud ineluctabiliter sciendum adducimur, nisi Deum animumque nostrum. Verum quidem est nos propensione maxima ferri, ut corpora, quae nos circumstant, exstare putemus. Ego id Cartesio facile largior. Sed haec propensio, utrumque naturalis sit, nos non evidentia cogit, sed impressione tantum inclinat. Iam vero nos in nostris iudiciis liberis non aliud sequi debemus, nisi lumen et evidentiam; ac si quando committimus ut impressio sensibilis nos ducat, fere semper erramus.... Profecto Fides est dumtaxat, quae animo convincere potest corpora extare reapse etc. » *De la Récherche de la Vérité* t. 4, eclairciss. 6. Vide etiam t. 5 *De la Méthode* part. 2, c. 6.

sationes non rem aliquam extra nos positam, sed internas tantum animi modificationes referunt [1].

Alter autem, seu *idealismus transcendentalis*, a Kant excogitatus est, a Fichte vero ad perfectionem adductus. Hi, ad obiectivam existentiam quod attinet, nullum omnino delectum habendum putarunt; ideoque non modo mundi exterioris, sed subiecti etiam cogitantis realitatem e medio repulerunt. En brevi utriusque processus. Iuxta Kant, omnis nostra cognitio duplici constat elemento, materia nimirum et forma. Forma procedit ab ipsa ratione; materia ministratur ab experientia, ope impressionis quam externa obiecta in sensoria exercent. Hinc res illae, quae non subiacent sensibus, cognitionem nostram prorsus praeterlabuntur; sed cognitio quaevis nonnisi intra sphaeram empiricam seu sensilium repraesentationum spatiari potest. At in hoc quoque falsitas admiscetur. Nam obiecta experimentalia nonnisi spatio et tempore affecta nobis repraesentantur. Spatium vero et tempus formae sunt quaedam immanentes et subiectivae sensibilitatis et nullo modo obiectis inhaerent. Ergo etiam quoad cognitionem experimentalem, sive internam sive externam, non res ipsas, quae in se sunt, sed phaenomena tantum percipimus; atque ideo de rebus insensibilibus nullam, de sensibilibus relativam tantum certitudinem habemus [2].

Ulterius processit Fichte, qui non modo formam cognitionis sed materiam etiam a subiecto cognoscente derivari voluit. Qua in re sibi magis consentiens, quam eius magister, apparuit. Nam cum ageretur de explicanda cognitione a priori dumtaxat, omne elementum empiricum removendum fuit; materia autem cognitionis ab experientia procedens est elementum empiricum. Praeterea impressio sensibilis per nullius formae additionem in obiectum intelligibile converti poterat; natura siquidem propria spoliari nequit. Fichte igitur, ut fideliter rationalismo obtemperaret, omnia a ratione deducenda putavit; atque ideo, omni externa determinatione summota, rationem, non ut complexum formarum seu legum, quibus cogitatio regitur, concipiendam voluit, sed ut activitatem omnino liberam, quae se determinaret virtute sua et se determinando obiecta propriae cognitionis effingeret. Hinc a Kantianis principiis exorsus iure ad hanc illationem devenit, ut solum subiectum cogitans abstracte sumptum *(l' Io puro)* exstare diceret,

1 *De Principiis Cognitionis humanae*. Tum *Tribus dialogis inter Hylam et Philonoum*.

2 *Critica Rationis Purae*.

quod semet atque alias res omnes a se distinctas, tamquam ludum quemdam idealem, fabricaretur [1]. Atque hae potissimum sunt hac super re stultitiae hominum delirantium, quibus sanandis vel tres Anticyrae pares non erunt.

2. Ex hac errorum farragine solum illum hic eripiendum assumimus, qui corporum existentiam respicit; reliquos suo loco refellere non omittemus. Contra idealistas itaque generatim obiectivam mundi realitatem ratione aliqua obfirmabimus, non quod ipsa egeat demonstrari (siquidem in rebus per se notis, seu in factis immediate perceptis reponitur); sed quia ad pertinaces homines coarguendos quandoque opportunum est ea etiam ratiocinando declarare, quae per se ratiocinationem non exigunt.

Contra idealistas existentia corporum propugnatur.

3. Idealistae largiuntur repraesentationes nobis observari, quae nobis corpora tamquam vere exstantia referunt. Harum repraesentationum aliqua certe ratio sufficiens assignanda est. Percontor igitur ex ipsis: si corpora nulla sunt, quaenam erit earum ratio sufficiens? Non alia profecto, nisi aut ipsius animi innata conformatio, aut libera voluntas, aut divinus influxus. Quod si harum trium causarum nulla scite et prudenter phaenomeno illi explicando aptari potest, reliquum erit ut repraesentationum, quae corpora nobis obiiciunt, ratio sufficiens in ipsa corporum realitate et praesentia collocetur. Nullum enim aliud effugium adversariis patet. Atqui ita est; videlicet nulla ex tribus illis causis ratio sufficiens phenomeni huius esse potest. Ergo quarta causa, quam innuimus, deligi debet; atque ideo realis existentia corporum indubia est. Singulas assumpti partes collustremus.

Ac primum, non potest causa illarum repraesentationum esse ipsa animi conformatio. Nam animus est simplex, immo per idealistas nulli corpori coniunctus: secus, si contrarium dicerent, iam corpora exstare concederent. At vero substantia simplex per se nonnisi ad simplicia sibi repraesentanda incitatur. Quae enim cognatio aut convenientia inter meram simplicitatem et determinationem ad composita per ideas simulanda fingi potest? Determinatio si ex naturae emergit necessitate, quin influxus ullus adveniat extrinsecus; respondens esse debet subiecto in quo innascitur et causae unde proficiscitur. In praesenti autem subiectum eiusmodi et causa non esset aliud, nisi animus omnino simplex, sine ullo

[1] *Theoria Scientiae.*

commercio cum rebus compositis. Ergo nonnisi ad simplicia repraesentanda inclinaret. Unde igitur ducit originem in nobis repraesentatio compositorum? Profecto simplex et incompositum, quod operatur tantummodo vi structurae propriae realitatis, nihil praebere potest a se dissentiens in suis repraesentationibus, quae certe principio, a quo procedunt, conformari debent.

Insuper, si repraesentationes ideales corporum ab animo dumtaxat determinantur, cur corpora tamquam extra animum posita, et non potius intra animum, immo vero cum eodem confusa plane et commixta referuntur? Atque etiam si hoc omitti velit, saltem eiusmodi repraesentationes corpora in *abstracto* referre deberent, et quoad conceptum tantum, non vero *concrete* et tamquam actu praesentia. Praeterea constitutio interna animi eadem iugiter perseverat; contra repraesentatio corporum non modo variatur assidue, sed etiam ita variatur ut ordinem et dependentiam quamdam obiiciat, cuius nulla ratio sufficiens a subiecto cogitante desumi potest. Quo igitur pacto sine contradictione fingitur, ut repraesentationum eiusmodi causa omnis in animo vigeat; et tamen non modo animus, aut ea quae animo insunt per illas non cogitentur, sed etiam cogitentur alia diversa prorsus, immo contraria, quin ulla eorum apparitio aut mutuus nexus possit per internos animi status explicari?

Sed non minora offendes incommoda, si repraesentationem corporum a subiecti cogitantis voluntate repetas. In primis enim voluntas in ignotum ferri nequit. Quare neutiquam flecti posset ad spectaculum illud sibi dandum, nisi eius notitia ante praeiret. Quare tam longe abest ut actus quidam liber subiecti cogitantis creator esse possit repraesentationum mundi visibilis, ut potius hanc praeeuntem exquirat. Accedit, quod voluntas, cum rationalis sit, a ratione aliqua moveatur oportet. Quaenam igitur erit ratio, cur *subiectum volens* ad corpora, quae nuspiam sunt, sibi tamquam praesentia exhibenda impellatur? Puto, ut sibi illudat; nihil enim probabile apparet aliud. At responsum eiusmodi indignum esse homine sano nemo non videt. Deinde si conscientiae fidendum est, apparitio mundi corporei voluntaria in nobis revera non est. Nam, etsi quisque pro lubito hoc sensu eam provocare possit, quatenus libere in iis conditionibus se constituat, in quibus alias norit se ad corpora nonnulla percipienda moveri; etsi etiam possit perceptionem habitam attentione augere, virium suarum avocatione a ceteris earumque ad obiectum, quod sentit, revocatione: tamen omnino nequit pro arbitratu obiectum ullum sibi repraesentare aut secus, sive quoad proprium corpus, sive

quoad corpora reliqua quae in certis rerum adiunctis adstare sibi videntur. Immo eiusmodi repraesentatio tanta necessitate praeter voluntatem nobis imponitur; ut nobis etiam nolentibus et vehementer repugnantibus oriatur ac permaneat. Nequit igitur mundi adspectabilis apparitio congruenter explicari, sive ab interna animi constitutione repeti velit, sive a libera voluntate subiecti.

Restat ergo ut huius rei causa, in sententia idealistarum, Dei influxus sit; id enim ex tribus optionis membris est tertium, quod ipsis optandum relinquitur. At nihil profecto minus. Nam Deus per idealistas ita in nobis repraesentationes eas gigneret et quasi pingeret, ut mundus adspectabilis, qui ceu obiectum refertur, nulla in semet ratione consisteret; sed illae figmenta quaedam essent vanaeque imagines nobis ad illudendum obtrusae. At vero Deus mendacii auctor esse non potest; esset autem mendacii auctor, si, corporibus non exstantibus, eiusmodi in nos perceptiones immitteret. Perceptio enim rei quae non est, falsitate turpatur; falsitas vero mendacium mentis est. Ea igitur opinione Deus ad errorem et ad mendacium nos flecteret. Immo etiam absolute mentiretur. Ex natura enim profecta cognitio veluti naturalis quaedam Dei revelatio est, qua summus ille veritatum fons quasi disciplina nos imbuit, atque ad cognoscendum et iudicandum adducit. Si igitur ad ea cogitanda nos adigeret, quae nulla sunt; doctori esset similis, qui contrarium eius, quod sentit eloquatur; aut etiam testem aequipararet qui rem aliter, quam evenerit, enarret aliis.

Nec Malebranchius occurrat inquiens id divinae potentiae, quae ad omnia protenditur, non repugnare. Nam oppido repugnat potentiae in Deo, quod repugnat veracitati. Potentia enim, utcumque infinita sit, in mutuo pugnantibus non versatur; sunt autem mutuo pugnantia, quae a divinis discrepant attributis. Unde quidquid divinae veracitati adversatur, idem continuo e possibilium albo expungi debet; atque idcirco divinae potentiae obiectum esse non potest.

At urget; nihil hic divinae detrahi veracitati; nam sensuum error, in sua hypothesi, corrigeretur a mente. Verum in primis stultum omnino est vi unius facultatis nos inclinare ad iudicia, quae deinceps vi alterius repudianda sint. Deinde hoc ipsum falsum apparet. Nam tantum abest ut ratio decernat, sensus fallaces esse, dum valent et impedimenta caventur; ut potius contrarium plane dictet. Denique si in sensibus rite dispositis timenda deceptio est, cur non idem de ratione suspicandum erit? Certe nullum idoneum argumentum afferri potest, quod aliis facultati-

bus in discrimen adductis exceptionem pro una vel altera convincat. Omnes enim cognoscendi vires aeque a natura nobis tributae sunt; atque ideo nequit aliqua labefactari, quin aliae omnes periclitentur.

Ut igitur argumentum concludam, proxima ratio quae repraesentationes corporum in nobis explicet, neque Dei voluntas esse potest, neque actus liber subiecti cogitantis, neque animi naturalis constitutio. Restat igitur ut ratio haec ponatur in ipsa praesentia et realitate corporum, quae, quia reapse in se sunt, ideo nobis per sensiles perceptiones tamquam vere exstantia referantur. Quod quidem generatim deduci licet, undecumque horum actuum origo repetatur; quod hic non quaerimus, quia pro praesenti controversia necessarium non est.

Haec *ad hominem,* ut aiunt, pro idealistarum pertinacia disputata sunt. Nam, ut saepe diximus, existentia corporum veritas est per se nota et factum experientia compertum. Quod quidem conscientia unicuique testatur. Quisque enim sic corpora percipit, ut se directe et immediate ea sentire sit conscius. Quae res ratione etiam confirmatur; nam id sentiri debet, quod in sentiente agit ipsumque determinat. Atqui hoc praestant obiecta corporea. Ergo ipsa obiecta corporea per se sentiuntur; atque ideo de eorum existentia dubitare non possumus, quin de ipsa sensatione dubitemus.

Solvuntur difficultates.

4. Quoniam quidquid idealistae obiiciunt, iis continetur, quae Malebranchius opponit, satis erit huius tantum argumenta refellere. Haec autem ad sequentes difficultates reducuntur.

Obiic. I. Existentia corporum refertur a sensibus. At sensus inconstantes sunt et fallaces. Iis proinde fides habenda non est. Accedit, ut aliqua nobis obversentur in somno, quae deinceps dum vigilamus falsa esse deprehendimus.

Resp. *Conc. maior.; dist. minor.* sensus sunt fallaces natura sua, *nego;* ex aliquo impedimento quod removere possumus, *concedo.*

Ad id vero quod additur, aliqua nobis obversari in somno quae deinceps expergefacti falsa iudicamus, respondeo: et hoc ipsum ostendit posse nos inanes apparentias a realibus obiectis discriminare, *concedo;* secus, *nego.*

Vel adversarius intelligit sensus suapte vi fallaces esse; atque id non aliter adstrui potest, nisi inepte fingendo nos fraude naturae ad errorem adduci. Et certe, si fatente Malebranchio, eviden-

tiae acquiescendum est, acquiescendum est sensibus. His enim tanta perspicuitas inest, ut cum rei alicuius evidentiam amplificare volumus, eam cerni oculis ac manibus attrectari dicamus. Qua loquendi consuetudine exprimimus obiecta sensuum tanta nobis claritate lucere, ut cetera accedere ad eam possint, sed eam superare non possint. Quod si sensus non natura sua, sed impedimento aliquo aut requisitae conditionis carentia falli posse dicuntur; hoc errandi periculum facile declinatur, si ad leges illas animus advertitur, quibus rectam sensuum perceptionem temperari in psychologia dicemus. Nec somniantium phantasmata catum hominem terrere debent; siquidem vigiliam a somno satis distinguimus ope conscientiae, quae sensationum nostrarum seriem ordinatam, uniformem, constantem, rationibus sufficientibus fultam referat. Ceterum, hic nos non de dormientibus, sed de vigilantibus disputamus. Qui autem serio dicit se argumento aliquo egere quo convincatur utrum in vigilia versetur an in somnio; is, cum iam in amentium sit numero, fundamento caret et conditione ad ratiocinandum necessaria. Denique, si ex somniorum illusione prudens dubium desumi posset; id contra ipsum Malebranchium retorqueretur. Si enim vigilemusne an somniemus ambigitur, ne ipsa quidem Dei revelatio, quam ad solvendam litem Malebranchius inducit, dubium expellet. Haec enim ut percipiatur, vigilantes homines non dormientes postulat.

Obiic. II. Sensiles perceptiones, ex quibus corpora exstare monemur, non ea quae sunt extra nos, sed internas animi modificationes referunt. Quo igitur ponte exinde transimus ad obiecta ipsa in semet internoscenda?

Resp. *Transeat antecedens; et nego consequens.* Quod adversarius poscit, id praesentem questionem praetergreditur. Etsi enim falsum sit antecedens (siquidem sensatione non subiectivam affectionem sed obiectivam existentiam attingimus); tamen haec alterius loci quaestio est, et ad idealistas (quibuscum hic loquimur) refutandos non requiritur. Argumenta enim a nobis producta superius satis evincunt sensiles perceptiones (sive obiecta externa immediate referant, sive internas animi modificationes), eiusmodi tamen esse ut repraesentatis obiectis vere consentiant, eorumque existentiae sint signum. Quare si apud sanum quemque plus vera ratio valitura est, quam vana cavillatio; vereri minime possumus ne sensilibus perceptionibus, quae velut instrumenta ac praesidia quaedam ad exteriorem mundum internoscendum nobis tributae a natura sunt, obiecta nulla respondeant. Quo pacto autem obiecta sensibilia internoscamus, utrum immediate an media perce-

ptione modificationum subiectivarum, id in Psychologia videndum erit.

Obii. III. Suspicari possumus de maligno aliquo genio, qui nos de industria in cognoscendo decipiat.

Resp. *Nego assumptum*. Terriculamentum hoc puerile est. Facultatum enim cognoscendi veracitas, sive de Auctore nostrae naturae cogitemus sive non, rata et indubia profecto manet. Nam si de illo cogitamus, ambigi nequit quin a principio summe bono ac veracissimo ortum ducamus, a quo nec in errorem induci, nec decipientis cuiusdam genii ludibrio permitti possumus. Sin ab eo avocetur cogitatio, hoc tamen maneat necesse est, facultates nostras suapte vi in cognoscendo non decipi; nisi rationalem naturam, ut supra dixi, repudiare velimus atque in amentium haberi numero. Atque id optime cavit natura, quae sic animum nostrum comparavit; ut, etiamsi conemur, tamen, ad factum quod pertinet, de certitudine obiectorum evidentium revera metuere nequeamus. Quod ita insitum cuique est; ut ipsi idealistae, licet, dum suos libellos soli lucubrant, talia exaggerent; tamen, cum a scribendo se removent, ad communem ceterorum hominum sententiam redeant. Adeo, prae suis systematibus, naturae bonitate vincuntur. Quod si ex timore maligni alicuius genii prudens incidere posset dubitatio, id omne contra ipsum Malebranchium valeret etiam; quippe cum pro sua quoque revelatione illius fraudes timeri possent. Sin vero ad hunc pellendum timorem principia rationis evidentia sibi suppetere Malebranchius affirmat; eccur nos etiam idipsum pro sensuum certitudine dicere prohibemur?

Obiic. IV. Si naturalis certitudo de existentia corporum haberetur, id potissimum contingeret de corpore, cui animus noster coniunctus est. At hoc falsum videtur. Accidit enim saepenumero ut cui brachium vel alia pars corporis amputata est, is dolorem se ibi persentiscere opinetur. Immo etiam nonnulli sunt, qui per delirium credunt se cornuto capite ornari, aut galli gallinacei, vel lupi, vel bovis habere figuram.

Resp. *Conc. maiorem; nego minorem*, et vim rationis additae. Nos de existentia corporis, quicum animus noster copulatur, certissimi sumus ex relatione sensus interni. Huius enim ope experimur extensum quoddam, partibus mutuo distinctis coalescens, nobis intime coniungi, eiusque adminiculo nos perceptiones sensiles exercere. Habemus igitur unde certitudinem nostri corporis assequamur. Quam quidem deliria illa, quae Malebranchius obiicit, ne hilum quidem infirmant. Ea enim in iis contingunt, qui extra statum ad rite cognoscendum idoneum versantur;

cum nos contra de homine loquamur, qui mentis suae sit compos et opportuna gaudeat valetudine. Itemque ille error intervenit paucis ob adiuncta quaedam rectum usum rationis praepedientia, tribuiturque causarum secundarum defectui. At error, quem nos reiicimus, communis esset et perseverans et necessarius; proinde proficisceretur ex ipsa conformatione naturae, haberetque auctorem Deum.

Obiic. V. Deus, utpote qui est sapientissimus, per media simplicissima operatur. Ergo non exigua per magna perficit, sed contra magnos fines per exigua media consequitur. Adduci igitur hinc possumus ad subdubitandum utrumne solus Deus ideas corporum in nobis creet, an ipsa corpora vere exstantia illas excitent.

Resp. *Dist. antecedens:* per media simplicissima, quae proportionata sint fini quem intendit, *conc.*; per media simplicissima quae hac proportione carent, *nego.* Quamquam divinae sapientiae repugnat facere per plura et magna, quod per pauciora et exigua facere potest, quando modus et finis utrobique est idem; id tamen haud verum est, quando modus et finis est diversus, ut in re nostra contingit. Nam si Deus solus operaretur, ordo universi corrueret, qui ex actione agentium creatorum exsurgit. Ceterum non utrum Deus an corpora ideas sensiles in nobis excitent revera hic disputamus; sed utrum ideis illis obiecta, quae referuntur, consonent. Quare etiamsi daretur Malebranchio Deum esse unice causam, quae ideas sensiles in nobis efficiat; haud tamen vis superioris ratiocinationis corrueret. Nam tum etiam ratio cur ideae referant corpora, in ipsa existentia corporum reponi deberet; nisi Deus, ut supra dixi, mendacii et erroris insimulari velit; quo nihil potest esse absurdius. Quod vero determinatio illa ad sensiles ideas excitandas corporibus potius tribuenda sit; id simplicitati divinae operationis non opponitur, sed Dei sapientiam et virtutem commendat, quae non solum ipsa per se operatur, sed vim etiam agendi suis effectibus impertitur.

Obiic. VI. Evidentia non habetur, nisi de veritatibus necessariis. Existentia autem corporum contingens est. Ergo evidentia privatur.

Resp. *Nego maiorem.* Evidentia enim et certitudo habetur non solum de veritatibus necessariis, verum etiam de contingentibus; quae certe hoc ipso quod sunt, in quantum sunt, cognosci possunt indubie, et hypotheticam induunt necessitatem, fultam hoc principio: quod aliquid, dum est, nequit non esse. Quod cum luceat per se in promptuque sit satis, hic pluribus disputari non eget.

Tantum advertimus contrarium principium, nempe quod solae veritates necessariae certitudinem habeant, dogma esse rationalistarum, quod tandem aliquando ad pantheismum et fatalismum adducit.

ARTICULUS II.

De discrimine mundi a Deo contra Pantheistas.

5. Permagnae necessitatis est in praesens perniciosam pantheismi doctrinam accurate discutere, atque a scientiarum arcere liminibus. Incredibile enim est quantopere delirium hoc (oh turpem notam temporum nostrorum!) leves non paucorum huius aetatis hominum mentes infecerit, qui etsi verbis negent, re tamen, simulate interdum, nonnunquam etiam aperte, labem hanc iterum conantur obtrudere. Quare Spinozam, praecipuum commenti illius propugnaculum, praedicatione efferunt, et philosophiae facile principem haberi volunt. In hac itaque absurditate refellenda, quantum praesentis libelli angustiae sinunt, evigilemus.

Atque ea in re ut magis perspicuitati consulam, primum varias formas, quas phantheismus suscepit, innuam; deinde una omnes communi refutatione aggrediar; tum singillatim absurda praecipua, quae in quaque vigent, indicabo, et difficultatibus, quae afferri possent, satisfaciam.

Variae pantheismi formae.

6. Orientalibus sectis omissis, quarum placita si ad litteram explicari velint, pantheismum passim redolent; systema hoc antiquitus traditum est a Xenophane [1], qui principium illud *ex nihilo nihil fit* temere interpretatus, omnem substantiae creationem e medio sustulit; nec nisi unam, eamdemque infinitam, aeternam, et immutabilem exstare naturam, quacum cetera omnia unum idemque forent, opinionis errore putavit.

Deinde Stoici insaniae eidem accesserunt. Deum enim mundi animam esse rati sunt; seu, mundum ipsum Deum esse dicentes, eumdem in duplicem substantiam distribuerunt: spiritualem unam et actuosam, quae molem hanc pervaderet motuque cieret; corpo-

[1] Vid. VICT. COUSIN. *Nouv. fragm.* Xénophane et Zénon d'Elée.

ream alteram et extensam, quae velut pars exterior Deum vestiret forinsecus, ac sensibus et mutationibus subderet [1].

Recentius Baruch Spinoza, vir post reiectum Iudaismum nullam professus religionem [2], pantheismum iampridem explosum restituere ac pro viribus obfirmare conatus est. Opus enim lucubravit: *Ethicam geometrico ordine demonstratam*, artificiosum quidem ad illudendum, sed re ineptissimum ac pugnantibus inter se ideis plane refertum. In eo unitatem substantiae ex eiusdem ambigua definitione derivare studuit; ipsique duplex appinxit attributum, infinitam nimirum cogitationem et infinitam pariter extensionem; atque ex harum modificationibus, in quas multifariam sempiterna illa natura se necessario evolveret, cetera omnia quotquot exstant, sive spiritus sint sive corpora, conflari commentus est [3].

1 Vid. CUDWORT. *Syst. intell.* c. 9, §. 23.

2 « Exiit ergo ex communione coetus iudaici, neque tamen ulli se unquam « christianorum sectae addixit, nec sacri lavaminis unda aspersus est, vel chri- « stianae doctrinae professionem ullam edidit, licet inter christianos ad vitae finem « viveret, et eruditissimis viris amicitia innotesceret. » BRUCKER *Hist. crit. philos.* etc. t. 4, part. 2, per. 3, p. 2, l. 2, c. 3, §. 8.

3 Ut totum Spinozae systema in pauca conferatur, haec accipite. Is itaque primum definitiones octo in antecessum collocat, quae pantheismo viam quasi sternant. Inter eas praecipue tertia eminet, qua dicitur : *Pro substantia intelligo id quod in se est et per se concipitur, seu cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei ut formetur.* Deinde septem fabricat axiomata, ex quibus potissimum quartum adverti debet : *Notio effectus a notione causae pendet, eamque in se convolutam amplectitur.* Tum plurium propositionum ordinatam subnectit seriem, quarum in fine tribus his vocibus, *quod erat demonstrandum*, quasi quibusdam incantatoriis signis omnia, quae cupit, se perficere arbitratur. Atque earum beneficio infert in VI : *Substantiam non posse ex alia produci substantia;* in XVI : *Praeter Deum, substantiam nullam cogitari posse.* Hinc, veluti consectaria, derivat primum nonnisi unam exstare substantiam eamdemque infinitam esse; deinde rem extensam ac rem cogitantem non aliud esse nisi vel attributa Dei, vel horum attributorum modos.

Aliis verbis, totus eius processus, in pauca collatus, hic est. Primum censet naturam non ex experientia et factis esse iudicandam, sed *a priori* dumtaxat. Quod capitalissimum rationalismi praeceptum Transcendentales pantheistae sibi fideliter custodiendum assumunt; qui si diligentius in suis dogmatibus et procedendi modo considerentur, aliud revera non faciunt, nisi ut in omnibus ferme Spinozam aliter personatum iterum producant in scenam. Sed ut ad illum revertamur, is cum in rebus creatis existendi necessitatem non perspiceret, eas non esse substantias existimavit; siquidem substantia, ut definiverat, existentiam necessario includit, cum sit per se. Nec dici possent illae substantiae ab alia esse productae, quippe hoc ipsum substantiae notionem perimeret. Haec enim omnino poscit ut conceptum rei alterius, a qua pendeat, non involvat; quod autem aliunde producitur, id ex cau-

Novissime transcendentalismus Germaniae, a Spinozismo vix aut ne vix quidem abludens, idem systema novo apparatu in medium protulit. Fichte enim statuit subiectum cogitans per se spectatum ante omnem empiricam repraesentationem *(l' Io puro)* unicam esse realitatem; quae cum infinita sit et quoad virtutem nullis limitibus circumscripta, se deinceps conceptione obiectorum determinet et finitam faciat; propterea quod non aliter obiecta cogitet, quam semet in diversis veluti positionibus constituendo. Qua opinione pestifera idealis quidam, et subiectivus pantheismus continetur.

Sed Spinozae doctrinam longe expressius redintegravit Schelling, qui postquam pantheismum *egoisticum* Fichtii professus esset, illo deinde eiurato, novum procudit. Cum enim transcendens illius idealismus omnem realitatem proscripsisset, Schelling ad ipsam restituendam intuitum induxit rationis cuiusdam absolutae, quae necessaria esset, aeterna, ac finium omnino expers. Hanc porro dumtaxat realem esse, cetera vero quae realia putantur, sive subiectum ipsum sint cogitans sive obiecta quae cogitantur, non aliud esse dixit nisi veluti transeuntes rationis illius transformationes et quasi apparitiones, quibus *absolutum* (sic eam appellat) quoad substantiam idem manens se multimodis sub forma aut subiecti aut obiecti patefaceret. Id tamen omne fatali quadam necessitate evenire statuit. Nam eius iudicio absoluta ratio necessario eget manifestari sub apparitionibus illis, et cum certa lege oppositionis; siquidem finitum nonnisi per aliud finitum, quod ipsi adversatur, concipi possit. Hinc dimanant duo ordines oppositi: *realis* et *idealis*, mundus corporeus et mens; quibus quidquid realitatis subest, id omne ad substantiam illam absolutam pertinet. Quae substantia cum iugiter ad se perfectius manifestandam sponte feratur; idcirco est quod mundus, tum physicus tum moralis, ad indefinitam perfectionem et progressum nitatur; in quo cum

sae conceptu pendeat necesse est, cum effectus notionem causae, unde procedit, sibi implicet. Quia vero plures substantiae eiusdem attributi, seu quae in natura conveniant, dari non possunt, et ad substantiae naturam omnino pertinet existentia; idcirco est ut una tantum sit substantia eademque nullis terminis circumscripta. Sed extra rem infinitam nihil prorsus inveniri aut cogitari potest. Extensio igitur et cogitatio, quas dilucide mente versamus, tamquam illius attributa intelligenda sunt. Huius itaque infinitae substantiae extensae simul et cogitantis modos esse oportet cetera omnia, quae in mundo sunt; siquidem substantiae esse nequeunt, nec inter substantias et modos tertium quiddam intercipi potest.

ad ultimum ventum erit, tum tandem habebitur Deus explicitus, qui modo tantum est implicitus [1].

Denique Hegel quamvis diverso exorsus principio, tamen ad eundem pervenit exitum, nempe pantheismum; qui verbis discreparet, sed re a superiore parum vel nihil differret. Is non ab Ontologia sed a Logica proficiscens, synthesim suam auspicatur a cogitatione impersonali et pura, seu quae nec subiectiva esset nec obiectiva, propterea quod praescinderet a quovis subiecto, et a quovis obiecto, et tantum includeret proprias formas et determinationes universales, ex. gr. repraesentationem entis. Haec cogitatio sic abstracte sumpta, seu haec ratio prout ratio est et ab omni persona et obiecto avocatur, est Deus seu principium rerum omnium in duplici ordine ideali et reali; qui ordines miscentur invicem, nam *quidquid rationale est*, *est etiam reale*; et *quidquid reale*, *idem est rationale*. Postquam vero hanc logicam abstractionem, seu hanc cogitationem *puram*, quae ad nullum subiectum pertineat, in realitatem convertit, eidem leges quasdam se evolvendi et determinandi attribuit, quas *momenta* appellat, et quarum adminiculo rerum universitatem construendam assumit. Hanc vero nil aliud praebere autumat, nisi positiones varias universalis illius ideae, quae cum Deo, prout *impersonalis* et quasi *in potentia* est, confunditur. Deum vero personalem effici atque subsistere ait vi perpetuae successionis formarum finitarum, in quas assidue se transformat indeterminatum illud, quod *idea* continetur. Hinc rerum et cogitationis evolutio est evolutio ipsiusmet Dei, qui proprie nonnisi in effectione et successiva explicatione

1 *Philosophia Naturae.*

Puncta praecipua huius doctrinae a Tennemann, teste in hac re satis idoneo, ad haec capita revocantur. « I. Non esiste che un solo essere identico; ogni differenza tra le cose, relativamente alla loro realità, è puramente quantitativa, e non qualitativa, e risiede nel predominio del punto di veduta obbiettivo o subbiettivo, dell'ideale o del reale. Il finito prodotto di una riflessione tutta relativa per la sua natura non ha che una realità apparente. II. L'essere assoluto si rivela nella generazione eterna delle cose, le quali costituiscono le forme di questo essere unico. Ogni cosa è dunque una manifestazione dell' essere assoluto sotto una forma determinata, e niente può esistere, che non partecipi dell' Essere Divino. Quindi ne siegue che la stessa natura non è morta, ma vivente e divina, come pure l' ideale. III. Questa manifestazione dell' assoluto si è prodotta per le opposizioni o correlazioni, che si appalesano a diversi gradi dello sviluppo totale, in cui incontrasi un predominio diverso, ora dell' ideale, ora del reale; queste apparizioni dunque non sono che l' espressione dell' identità. La scienza è la ricerca di questo sviluppamento ecc. » *Manuale dell'ist. della filos.* part. 2, §. 399.

entium finitorum cernitur [1]. Hoc systema compositum quoddam est ex transcendenti egoismo Fichtii et absoluto realismo Schellingii, novis verborum ambagibus et obscuritatibus involutum.

Denique Belga quidam, nomine Ahrens, etsi Spinozam, Schelling, Hegel aliosque reprehendat pantheistas; eiusmodi tamen doctrinam transcendentali methodo offert, quae ab iisdem oratione discedit, re autem omnino consentit. Statuit enim ens supremum velut duplici praeditum categoria, *absoluti* nimirum et *infiniti*, ad quam revocari debeant spiritus et corpora, ex quibus rerum universitas coagmentatur. Res vero creatas nihil aliud esse dicit, nisi divinae naturae manifestationes oppositas, quarum unitas et identitas suprema Deus ipse sit, quem qui a rerum congerie discriminaret, is in *dualismum* incurreret. Quare saepius inculcat *naturam* et *spiritum* quiddam divinum esse, Deum vero unitatem et identitatem eorum omnium, quae ad illa duo rerum genera revocantur. Quapropter Deum nec pure spiritualem, nec pure corporeum dici posse; sed tertium aliquid, quod a Schellingiana *indifferentia differentium* vix aut ne vix quidem differre arbitror [2]. Aegrorum sane insomnia, quae contemptu exciperentur, nisi praesens mentium humanarum vertigo et debilitas ad seriam confutationem cogeret.

Pantheismi generatim inspecti refutatio.

7. Principio itaque Pantheismum generatim impetimus, ipsumque cuiuscumque formae sit, ad rem quod attinet, cum sana ratione vehementer pugnare dicimus. Quod quidem perfacile demonstrari potest, si vel hoc unum consideretur: eo figmento tot contradictiones conferri simul, ut arduum plane sit aliud excogitare, quod ipsi in delirando assimiletur. Et re sane vera, si mundus, ut rentur pantheistae, cum Deo unum prorsus idemque est; natura fingitur quae necessaria sit simul et contingens, mutationis expers et particeps, absoluta ex alioque pendens, simplex et

1 *Encyclopedia.*

2 *Cours de Philos. fait à Paris sous les ausp. du gouvernement* etc. Prae omnibus referre sufficiat haec verba, quae auctor habet volumine secundo citati operis pag. 268: « Le monde entier, sous tous les rapports, est en Dieu, parce « que son essence est de l'essence divine, et que l'existence en toutes choses « n'est, comme nous avons vu, que l'essence développée. Ce n'est donc que par « suite d'un raisonnement peu profond, qu'on peut faire la distinction entre l'es- « sence et l'existence effective du monde, pour faire rentrer la première dans « l'essence de Dieu en excluant l'autre ».

composita, infinita et terminata limitibus, una et multiplex, atque aliis generis eiusdem pugnantibus ideis coalescens. Etenim ea quidem sententia mundus ex una parte mundus esse non desinit, ex alia a Deo, ad substantiam saltem quod attinet, non differret. Notas igitur et attributa susciperet, quae divinae competunt realitati, proprietatibus retentis quas mundo quidem inesse experientia ratioque convincit. Id vero importat cumulum illum contradictionum, quem proxime commemoravi.

Ac sane, nomine Dei ens aliquod supremum et necessarium usurpatur, quod suapte vi ita exstat, ut ei non exstare repugnet. Nec vero quoad solam existentiam tanta necessitas illi competit; sed etiam quoad proprietates omnes et existendi modos, quibus ipse pro captu nostro affici concipitur. Quidquid enim in eo inest, cum ab externa causa provenire nequeat; restat ut ab eiusdem natura dimanet. At quidquid a natura proficiscitur, id subiecto necessario inest, et quamdiu illa permanet, ab eo separari non potest. Ergo ens necessarium, nempe Deus, in omni realitate, quam habet, omnimoda fruitur necessitate, ità ut undique immutabile sit nec ei quidquam addi possit aut detrahi. Tum etiam ex huiusmodi existendi necessitate, ut in Theologia demonstrabimus, eiusdem summa unitas derivatur, simplicitas maxima, vacuitas a limitibus, atque aliae id genus perfectiones innumerae. Mundus itaque si Deus esset, in existentia et modificationibus necessitatem includeret, nulli actioni subiiceretur, mutationis esset omnino expers, unitate maxima ac simplicitate polleret, et, quod uno verbo omnia complectitur, perfectionem absolutam a limitibus contineret.

Atqui vicissim nemo non videt mundum instrui proprietatibus contrariis omnino iis, quas recensuimus. In primis enim mundum contingentem esse, non necessarium, prae luce ipsa collucet. Quae enim repugnantia in mundi nunquam existentis notione conspicitur? Aut quae absurditas, si aliquae eius partes demantur et pereant; quando omnes eamdem naturae conditionem habent, atque ideo quod de singulis dicitur, de toto etiam iudicandum est? Nec minus contingentiam praesefert in modificationibus; siquidem non omnem realitatem, cuius est aliquando capax, actu possidet, ut entis necessarii proprium esse oporteret; nec modis omnibus, quos suscepturus est, unquam afficitur. Deinde multitudine et compositione coalescit. Multitudine quidem, quia rebus mire diversis coagmentatur; compositione vero, quia et partibus inter se dissitis et rebus materia concretis exsurgit. Tertio mutationi subditur; quandoquidem successione continua partes eius aliae in-

tereunt, aliae renascuntur; aliae agunt, aliae patiuntur; aliae dominantur, aliae subsunt; aliae augescunt, aliae minuuntur; aliae perfectione viduantur, aliae novam recipiunt; ubique motum ac varietatem suppeditant. Denique finibus quibusdam coërcetur, tum quia partium eius quaeque terminata est (additione autem finitorum nonnisi finitum conflari potest); tum etiam quia non modo augeri minuique potest, sed etiam reipsa novis in dies incrementis vel decrementis afficitur.

Qui igitur pantheismum obtrudunt, hi mundum in existentia necessarium et contingentem, in modificationibus mutabilem et immutabilem, in substantia simplicem et compositum, in realitate finitum et infinitum adstruere adiguntur, atque ideo pugnam illam conceptuum effugere nullo modo possunt, quam supra commemoravimus. Quare, si nihil est evidentius quam non posse subiectum idem contradictoriis attributis affici; mundus a Deo distinguatur oportet: siquidem attributa Dei propria contradicunt attributis, quae mundo competunt.

Singulae separatim pantheismi formae coarguuntur.

8. Quae diximus, generatim valent adversus Pantheistas omnes, quodque in eorum systemate commune est aggrediuntur. Nunc vero peculiarem veluti eorumdem confutationem breviter degustemus, quae contra singulos viritim impetum faciat, et potissimum rationes quibus fulciuntur evertat; ut discussis fundamentis, quam labile aedificium sit appareat.

Spinoza. A Spinoza exordimur, qui omnium diligentissimus visus est, quemque ceteri mutatis vocibus, ad rem quod attinet, sequuti sunt. Adversus hunc igitur, ut omittam cetera vitia (quibus sive in methodo, sive in argumentis peccat et quae carpere singillatim minime vacat), id unum animadverto: totum eius systema falsa niti notione substantiae, quae non modo quia gratis asseritur gratis reiicitur, sed etiam *principii petitione* delinquit. Et sane, cum substantia per se esse dicitur, et conceptu rei alterius non egere, id intelligi dupliciter potest. Primum, ut a substantia excludi velit subiectum omne cui insit et ad quod sive in existendo sive in cogitando relationem habeat. In hoc sensu vera est definitio; sed ad ea, quae vult Spinoza, ne hilum quidem derivanda subvenit. Nihil enim vetat substantiam sic intellectam ex alia produci atque ideo effectus notione teneri. Nam etsi cum absolute concipitur ut res quaedam per se stans, conceptu alterius

rei non indigeat; tamen hoc non impedit quominus aliunde manaverit, ac proinde, quoties posteriore hoc aspectu consideratur, notionem causae, a qua processerit, involvat.

At longe aliter Spinoza definitionem illam interpretatus est. Sic enim ipsam intellexit, ut a notione substantiae non modo subiectum excludi voluerit, sed etiam causam. At sic accepta non amplius generalis definitio esset substantiae cuiusvis, sed substantiae increatae dumtaxat; quam nonnisi unam esse posse largimur ultro. Quare ne sophistam ageret, inverso ordine procedendum Spinozae fuisset. Ante enim nihil, quod creatum sit, notionem substantiae retinere posse evincere debuisset, ut postea sensu, quo cupiebat, definitionem institueret. Sed cum id efficiendi spe frustraretur, astu et simulatione usus est; ac principio ad circumveniendos animos definitionem, cui propter ancipitem sensum facile pateret aditus, obtrudendam censuit; deinde eius significationem male detortam ad unitatem substantiae deducendam inflexit. Verum fraus haec ex callido et malitioso verborum abusu facile detegitur; atque ideo turpissima fallacia continentem Spinozae ratiocinationem maculari clarissime patet. Quod enim ultimo inferendum fuisset, nimirum substantiam dici non posse nisi id quod a se extat atque nullam sui causam agnoscit, id gratis initio tamquam certum assumitur. Hoc autem argumentandi vitio nullum putidius afferri potest.

Huic animadversioni, quae Spinozae commentum delet funditus, haec pro ceteris, quas ipse interserit, propositionibus adnecte. Primum: ad substantiae conceptum existentiam pertinere quidem, at non suapte vi habitam; nisi de suprema substantia, quae a se exstat, sermo sit. Deinde nullum offendi incommodum, quod plures sint substantiae, quae in aliqua perfectione suo modo conveniat. Satis enim est ut in aliis discrepent, quae ad singulas pertinent separatim. Quod si eiusdem speciei sint, oppido sufficit ut numero et differentiis iis, quae individuorum propriae sunt, secernantur; licet in reliquis omnino consonent. Denique: extra *infinitum* nihil cogitari posse quod defectu et limitibus plane vacet; at optime extra ipsum cogitantur entia limitibus circumscripta, modo ab illo quidquid habent receperint.

Fichte. In primis observandum est hunc philosophum intolerando dogmatismo sic delirare, ut pantheistici egoismi, quem obtrudit, nullam prorsus rationem afferat, quae non dico approbatione sit digna, sed speciem saltem veritatis praeseferat. Quare eius systema quo iure proponitur, eodem respuitur; qui tenor plerumque in eiusmodi explodendis insaniis, ne temporis dispendia fiant, ser-

vandus est. Deinde, τὸ *ego purum*, ad cuius comprehensionem (ut ex ipso tam reperta scientia efficiatur) sensus transcendentalis non omnibus a natura datus exquiritur; in chimaerarum haberi numero nemo non videt. Nihil enim revera est aliud, quam abstractio quaedam mentis in realitatem conversa: ad cuius absurditatem aperiendam hoc maxime facit, quod sic ab auctore suo fingitur, ut seipsum actione libera creare debeat. Quo commento nihil absurdius dici potest; idem enim ea hypothesi deberet agere antequam esset, ac proinde simul esse et non esse. Deinde, subiectum cogitans *(l' Io)* individuale cum rebus omnibus confunderetur; seu, melius, ipsum solum existeret, et cetera entia non essent aliud nisi ideales effectus logicae activitatis qua subiectum illud instruitur. Denique, ne singula commemorem, eiusmodi subiectum, cum purum est seu cum rerum extra se ponendarum repraesentatione caret, infinitum esse dicitur; cum autem repraesentatione illa afficitur, in finitum commutatur: quasi vero cogitatio limites figat cogitanti, aut natura operando in contrarium eius, quod est, convertatur. Hae insaniae vix inter amentes narrari possent.

SCHELLING. Multo plura in Schellingii processu peccantur. In primis enim ut idealismus vitetur, opus non est mentem transferri ad *absolutum* contemplandum, ut ipse fingit. Ex eo enim quod, dum *contingentia* speculamur, naturae cogitantur quae esse possint et non esse, minime consequitur aliquid imminui obiectivae certitudini cognitionum nostrarum. Ad hanc enim satis superque est tum necessitas obiectorum hypothetica, quae optime perficit ut aliquid, dum sit, simul non esse nequeat; tum facultatum cognoscendi veracitas quae ad realia obiecta pertingenda vim habeant. Neque illud verum est, experimentalem philosophiam (modo a vili distet empirismo) nos in suspicionem adducere ut putemus cogitationem e materiae viribus efflorescere. Elucet enim ex evidentissimis naturae principiis cogitationem materiae repugnare, idque fuse in psychologia disputabitur. Ut nihil dicam de *intellectuali* illa *intuitione* absoluti, quam a conscientiae testimonio nobis non referri Schelling fatetur, et nihilominus praeter eius auctoritatem gratis adstruit.

Ceterum, omnia absurda quae Fichtii systema contaminant, Schellingii etiam doctrinam inficiunt. Nam hic reapse non aliud praestat, nisi quod rationem individualem activam, quam ille tamquam unicam substantiam adstruxerat, in universalem et absolutam convertat, ex eaque mundum et subiectum ipsum cogitans deducere satagit.

HEGEL. Ad hunc quod attinet, praeter communes transcendentalium pantheistarum insanias, haec in ipso separatim reprehendi possunt. Primum, quod ordinem idealem cum reali commisceat. Deinde, quod logicam abstractionem ideae, remotis obiectis, in realitatem transmutet; quae quidem, avocatione mentis a rebus, cogitari potest, at re ipsa exstare non potest. Idea enim, quae nullius rei conceptio sit, figmentum est suamque ipsa deserit notionem. Denique, quod ex hac *idea*, quae logica tantum est, naturam omnem evolvendam velit, atque in entium finitorum transformatione supremam rerum causam, nempe Deum, non minus inepte quam impie collocet. Quare de creatis increatum exsculpit, et germanissimum exhibet atheismum [1].

AHRENS. Rationes omnes, quas Ahrens pro pantheismo profert, huc tandem reduci videntur. Primum, quod Deus omnia complectatur, atque ideo mundi etiam essentia eo debeat contineri. Deinde, quod mundi existentia ab eiusdem essentia non differat, sed ipsius veluti evolutio quaedam sit. Quare si posterior in Deo aeterna fuit, superior in tempore condita esse et a Deo discriminari non potest.

At haec praepostero verborum sensu et confusione nituntur idearum. Nam Deus non perinde omnia complectitur, quasi a creatis rebus distinctus non sit, earumque conditam et limitibus affectam realitatem a se non respuat. Sed sic omnia complectitur, quatenus infinita et simplicissima constat realitate; atque ideo nihil perfectionis absolutae, omni detracto limite et defectu, intelligi debeat, quod inde absit. Essentia autem rerum creatarum in Deo est non tamquam in subiecto, cuius sit pars aut modus, sed tamquam in exemplari et causa. In exemplari quidem, quia res creatae, licet imperfectam et finitam, imitationem tamen aliquam exhibent perfectionum divinarum, prout in ontologia declaratum est. In causa vero, quia nihil bonitatis est in rebus, quod a Dei virtute et operatione non proficiscatur. Deus enim supremum principium est totius realitatis, ac vi potentissima, qua pollet, ad omnia se porrigit, *vocans ea quae non sunt tamquam ea quae sunt.*

[1] Haec atheismi nota non immerito pantheistis universis inuritur. Nec vero audiendus est Baro de Penoën (*Hist. de la philos. Allem. depuis Leibn. jusqu'à Hégel* t. 2) qui non item existimat, sed eos *acosmismi* potius esse accusandos putat; quasi vero nomine Dei res creatas interpretari, non idem omnino sit ac Deum de medio pellere. Sed bonus hic pantheistarum defensor propterea fortassis id asseruit, quia Deum definivit: *complexum virium activitatis ac notionum abstractarum, quibus ad mundum cogitandum egemus.*

Ad alterum quod additur, essentiam in rebus creatis ab existentia non differre; distinctione est opus. Nam si id intelligitur de essentia actuali, quae a Deo producta sit, verum asseritur. Sed essentia eiusmodi extra Deum est, ab eoque, ut effectus a causa, omnino distinguitur, prodiitque ab infinita Dei potentia, quae cum nulla in operando egeat praeiacente materia, illam eduxit e nihilo. Sin autem intelligitur de essentia possibili, falsum profertur. Haec enim ab actuali existentia distinguitur, quemadmodum *ens ideale*, quod in mente tantum viget, secernitur a *reali* quod in se extra mentem reperitur. Nec vero existentia ut illius evolutio cogitari potest, nisi inepte fingi velit nihilum realitatem suppeditare atque ex rei vacuitate rem ipsam evolvi.

Solvuntur difficultates.

9. Obiic. I. Si mundus distinguitur a Deo; tollitur a Deo ratio infiniti. Nam ratio infiniti postulat ut eo maius nihil excogitari possit. At si realitas mundi differt a realitate divina, utriusque coniunctio aliquid cogitandum exhibet, quod utramque separatim excedit. Ergo etc.

Resp. *Nego assumptum.* Ad probationem *conc. maiorem et nego minorem.* Nam coniunctio seu potius confusio realitatis divinae cum realitate mundi non exhibet aliquid maius realitate divina, sed exhibet aliquid contradictorium nempe nihilum.

Si pantheisticae doctrinae caput diligenter expenditur, hinc tota quantaque illa est, profecta videtur, quod eius patroni conceptum infiniti mente perperam informaverint. Ad illum enim pertinere rati sunt talem realitatis comprehensionem, ut nihil prorsus extra reperiatur. Secus si extra infinitum alia entia cogitari possent, iam infinitum limitibus coërceri dicunt. Nam haec entia, quae ab *infinito* differrent, novam certe realitatem, quae illi non inesset, suppeditarent; atque idcirco infinito (quo quidem nihil maius excogitari debet) additamentum in mundo facerent. At vero captiosa haec ratio, quae fucum imperitis facere posset, exinde ut dixi enascitur, quod infiniti notio pervertatur. Haec enim reapse non postulat, ut quaeque realitas, sive infecta sit sive genita, sive terminos habeat sive respuat, in ente infinito contineatur. Immo id mire repugnat et monstrum illud efficeret contradictionibus compactum undique, quod superius contra pantheistas execrabamur. Sed id unum infiniti notio sibi adsciscit, ut tantae perfectionis ens illud sit, ut augescere ulterius nequeat, atque ideo omnem realitatem non productam, non defectuosam, non terminatam, absolute et perfe-

ctissime complectatur. Hoc autem minime vetat ne praeter ipsum alia possint exstare entia, quae ex illo finitam suscipiant perfectionem. Haec vero entia licet numerum augeant, per se tamen perfectius ens cogitandum nullo pacto exhibent. Id enim tunc accideret, si res illae creatae et circumscriptae iunctione sua formali et intrinseca cum ente infinito aliquid locupletius et nobilius efficerent. Quod non est ita; siquidem, ut dictum est, sic chimaera potius ideis mutuo pugnantibus seque vicissim destruentibus exsurgeret. Nam inter perfectionem finitam et infinitam quoad mutuam unionem nulla societas est, immo vero summa distractio. Itaque cum finitum producitur, nova quidem res ponitur, sed quae infinito nihil prorsus adiungit, nihil detrahit; quandoquidem eiusmodi perfectione constat, quae si infinito adderetur, non melius illud efficeret, sed naturam eius notionemque perimeret. Quo facto in maximas conceptuum pugnas incideremus. Infinitum autem, sive entia finita creentur sive non, idem omnino manet in se; et tale est, ut ipso maius excogitari aliud nihil possit. Omnes enim illas realitates continet, quae defectu et terminis vacant, quaeque in ente perfectissimo simul consistere possunt.

Obiic. II. In tantum characteres mundi characteribus Dei contradicunt, in quantum Deus tamquam personalis cogitatur. Ergo si ut ens impersonale cogitaretur, contradictiones illae evanescerent.

Resp. *Concedo antecedens*. Ad consequens *nego suppositum;* nempe quod Deus cogitari possit ut ens impersonale. Ens impersonale est ens abstractum et logicum; Deus autem non est eiusmodi, sed est ens in se subsistens et reale. Immo est omnis subsistentiae et realitatis principium supremum et fons.

Fateor equidem pantheistas, si fundus systematis discutiatur, Deum non aliter concipere nisi ut summam abstractionem, quae in mente remanet, postquam a rebus creatis singulae determinationes resectae fuerint [1]. Ideoque eorum sententia, ad rem quod attinet, non differt ab atheismo; quem in theologia naturali confutabimus. In praesens eos coarguimus, quasi Deum ut ens ve-

[1] En Deus a Schelling effictus: « L'Assoluto non è nè infinito, nè finito; nè « essere, nè conoscere; nè soggetto, nè oggetto · è esso ciò in che si confondono « e spariscono ogni opposizione, ogni diversità, ogni separazione, come quella di « soggetto e di oggetto, di sapere e di essere, di spirito e di natura, d'ideale e « reale; è dunque indivisibilmente l'essere ed il sapere assoluti, o l'essenza col- « lettiva di amendue. È l' assoluta identità dell' ideale e del reale, l'assoluta in- « differenza del differente, dell'unità e della pluralità; è l'uno, l'unità, che è al « tempo stesso l'universo, la totalità, il tutto. » TENNEMANN *loco superius citato*.

rum et existens admittant, quemadmodum verbis saltem profitentur.

Obiic. III. Argumentatio desumpta a contradictionibus quae exsurgerent, si Deus cum mundo confunderetur, contra pantheistas minime valet. Nam ipsi libenter illas concedunt; nec tamen commoventur. Et sane Victor Cousin haec habet: « Conscientiae Deus « non est abstractione mentis exsculptus, rex solitarius ultra crea« tionem in thronum taciturnae cuiusdam aeternitatis relegatus, « et in absolutam existentiam, quae nihilo potius assimilatur. Sed « est Deus verus una et realis, substantia simul et causa, semper « substantia semperque causa, cum non sit substantia, nisi in « quantum causa, et causa in quantum substantia; idest, cum sit « causa absoluta, unum et multa, aeternitas et tempus, spatium « et numerus, essentia et vita, individuitas et totalitas, princi« pium, finis, et medium, in fastigio realitatis positus, et in infi« mo realitatis gradu, infinitus pariter et finitus, postremo triplex, « hoc est simul Deus, natura, et humanitas [1] ».

Resp. *Dist. Antecedens:* Non valet, si rationi nuntium se omnino misisse fatentur, *concedo;* si rationis aliquid retinent, ac proinde principium saltem contradictionis admittunt, *nego.*

Portenti illius patroni notionem Dei ita deformant, ut merito dubitari possit utrum ea quae dicunt, serio affirment et dum sobrii sint, an potius ludicre vel a mente prorsus peregrinantes. Idcirco distinctione est opus. Nam si constat eos a mente peregrinari; tunc medico, ut helleboro curentur, tradi debent. Sin vero sani adhuc sunt, et saltem contradictoria simul vera esse non posse largiuntur; tunc profecto apud ipsos ratiocinatio superius allata valitura est. Nihil enim evidentius, quam characteres mundi cum characteribus Dei simul non posse consistere. Non enim utcumque invicem pugnant; sed ita pugnant, ut se vicissim perimant et alter alterius sibi implicet negationem. Sic finitum ex. gr. limites exquirit, quos respuit infinitum; mutabile vices subit, quas reiicit immutabile; contingens necessitate caret, necessarium contingentia; simplex partes excludit, quas compositum sibi vindicat.

Obiic. IV. Hi characteres in tantum repugnant eidem subiecto, in quantum sumuntur sub eodem respectu. Hoc autem pantheistae non faciunt.

[1] Apud Damiron *Essai sur l'hist. de la philos. en France au dix-neuvième siècle.*

Resp. *Nego min.* Nam nisi quis omnem repellere intelligentiam velit, fateatur oportet adspectum et considerationem, qua contraria illa copulantur, nulla prorsus ratione differre. Nam Deus, ut dixi, non solum quoad sui substantiam, sed quoad modos etiam, qui ipsi tribuuntur, necessitatem postulat; mundus contra in existentia et modis exhibet contingentiam. Deus quavis ex parte in iis, quibus afficitur, variari nequit, sed semper est idem; at mundus in hoc ipso longe aliter se habere manifestat, cum in suis modificationibus commutetur assidue. Deus in omni realitate, qua constat, nihil duplex aut coagmentatum includit, nec partes habet, in quas discerpi possit; mundus in realitate vicissim nonnisi ex partium distinctarum aggregatione resultat. Deus in perfectione quavis, quae ipsi inesse cogitatur, limites abiicit; mundus quoad omnia, quae complectitur, terminatur. Atque ita in ceteris, quae utrinque existunt, proferri posset antitheton. Perspicuum est igitur pugnam hanc veram esse et maximam; nec proinde posse aliter pantheismum admitti, nisi contradicentes ideae, quae se mutuo perimunt, in rem eamdem conferantur, et (quod consequens est) nisi Deus concipiatur ut Deus et non Deus, mundus ut mundus et non mundus. Uterque enim ea sententia pugnantibus illis subiaceret attributis: atque ideo sicut per unum genus, quod sibi consonat[1], constitueretur; ita per aliud, quod superius genus in subiecto eodem negat, destrueretur.

Adde his absurda cetera quae ex commento eiusmodi consequuntur; quorum, ne longior sim, nonnulla tantum summatim delibabo. In primis enim ordinem moralem evertit atque omne inter turpe et honestum discrimen pellit; siquidem eo systemate actiones omnes Deo et fato tribuuntur. Deinde, conscientiae testimonium pessumdat, quo vivide persentiscimus nos substantias esse ab aliis omnino distinctas, tum nostrarum operationum esse arbitros. Tertio, extensionem et materiam cum intelligentia et spiritu, quae vehementer pugnant inter se, in eadem realitate componit. Quarto, interminatum, quod informe adhuc est et aptum perfici ulterius et absolvi, cum proprie dicto infinito confundit; quod nonnisi actuosissimam perfectionem includit, et eiusmodi est ut additione novae realitatis augescere omnino nequeat. Denique, ne nimius dicendo sim, infinitum limitari et in finitum converti, aut ex finitorum entium congerie et generatione exsurgere fingit; quod idem est atque illum propria natura destituere et in aliam omnino oppositam commutare. Haec et alia absurda gravissima effugere si volumus (omnes autem velle debemus), pantheismi genus hoc omne pestiferum atque impium e scientiarum communitate exterminandum plane esse intelligamus oportet.

ARTICULUS III.

Mundum eiusque materiam infectam non esse convincitur.

10. Quod nobis superiore articulo erat propositum, mundum discriminari prorsus a Deo, satis, ut opinor, ex ante dictis in perspicuis habetur. Ut itaque cuius conditionis ille sit melius patefiat, errorumque discutiantur nebulae; probandum nunc est mundum sive in se sive in materia, qua constat, non esse aliquid improductum; atque ideo indiguisse aliqua causa, unde existentiam sortiretur [1].

Id autem ita esse apertissima ratio et veritas ipsa convincit. Nam si mundus eiusve materia nullam causam habuissent essentque ens quoddam infectum; profecto extitissent sponte sua naturaeque, quam possident, necessitate. Ut enim contra Beguelin demonstravimus [2], nihil turpius philosopho est, quam ut opinetur posse fieri aliquid, sine ulla causa. Quare quidquid minime productum est, seu quidquid ita exstat ut nulla causa a qua gigneretur eguerit; id sine dubio nequit esse contingens sed tamquam ens necessarium haberi debet. Etenim si secus esset, *rationatum* induceretur *sine ratione sufficienti*, nimirum determinatio ad existentiam in ente illo, sine probabili determinationis causa. Haec enim ab alio repeti non posset; siquidem ens, de quo agitur, a nemine progigni fingitur. Restat igitur ut ratio illa repetatur ab eiusdem entis natura; quae proinde contingentiam a se respueret. Nequit ergo mundus esse ens improductum, quin hoc ipso sit ens necessarium, seu natura sua determinatum ad existentiam.

1 Militat haec disceptatio contra eos omnes generatim, qui quacumque ratione materiam aeternam et non productam posuere. Ex horum numero Leucippus, Democritus, Epicurus infectas atomos aeternum in infinito vacuo volitantes adstruxerunt, ex quarum fortuitis coitionibus mundum hunc emersisse rati sunt (Vid. Laërt. l. 9 et 10). Plato vero infectam materiam, sed Deo subiectam induxit; a quo illa non quidem creata, sed in ordinem tantum redacta fuerit, aegre tamen nec quantum Artifex cuperet, ob materiae insitam pervicaciam ac divinae voluntati obsistentem malitiam. Qui denique sive opinionis errore, sive se ostentandi gratia atheismum professi sunt, materiam a se exstantem introduxerunt. Quos inter impudentissimus auctor Systematis naturae eamdem, quam olim Epicurei, recoxit crambem, atque sic opus suum elucubravit, ut aliud revera non fecerit, nisi quod poëma Lucretii solutum numeris restitueret: ut egregie ostendit Valsecchi in aureo opere: *La Religion vincitrice.*

2 *Ont.* c. 1, art. 5.

Iam vero mundum non esse ens necessarium sed contingens, perfacile iudicium est. Etenim ens necessarium, utpote quod vi suae naturae exstat, non existendi capacitatem omnino negat, atque aliter se habere non potest. Repugnat enim ut non sit aut se aliter habeat. Essentia enim eius involvit existentiam, omniaque in ipso ex intima vi naturae proveniunt. Itemque simplex omnino est et undique mutationis expers; tum infinita gaudet perfectione, cui nullum incrementum vel decrementum fieri potest. At contra nemo est qui non videat, mundum non modo perfectionibus his destitui, verum etiam earum omnino contrariis contineri. Ergo hunc necessario existentem opinari, desipere est omnino ac mutuo pugnantia complecti simul. Et sane quae repugnantia in mundi non existentia se prodit, cum nullo modo, ut supra dixi, in mundi idea existentia contineatur, ipsumque non extantem animo concipere valeamus? Aut quae simplicitas in tanta rerum distinctione, diversitate, oppositione, coagmentatione, congerie, partium quantitate, successione reperiri aut fingi unquam potest? De immutabilitate vero et infinitarum perfectionum complexu quid dicam? cum, omni investigatione summota, ipso vel aspectu sentiantur perennes vices, quas mundus in dies subit, tum naturales defectus ac limites quibus singulae eius partes et totus proinde orbis circumscribitur? Atque haec, quae de mundo dicimus, multo magis pro ipsius materia, quae plus quidem imperfecta minusque absoluta duci debet, sunt valitura. Quare si dementis est mundum hunc infectum opinari, multo ille dementior, qui quod mundo propter eius imbecillitatem tribui nequit, id mundi materiae tribuendum arbitraretur.

Deinde sic iterum argumentor: Mundanus ordo causam habet; Atqui nequit ordo mundi causam habere, nisi ipse mundus, quoad materiam unde constat, sit ens productum; Ergo mundus quoad materiam unde constat productus est.

Et sane, pulcherrima haec rerum dispositio, tantusque causarum invicem colligatarum nexus, quo fit ut singula suum locum teneant, aequabili motu incitentur et ad suum quaeque et communem omnium finem sine ulla perturbatione ferantur, indubium est, quin aliquam causam et quidem intelligentem postulent. Ordinem enim et sapientem administrationem nonnisi a ratione proficisci ipsa duce et magistra natura docemur; nec quisquam est tam rudis, qui nedum sibi persuadere sed vel suspicari possit, opus artificiose digestum et affabre elaboratum non consilio et ratione artificis, sed temeritate et casu fuisse confectum. Et sane, si effectus omnis debet suae causae congruere, nec quidquam in

illo inesse potest, quod haec aequali aut etiam excellentiore ratione non habeat; manifestissimum est a temeritate et casu nihil nisi temerarium atque praeposterum posse progigni. Stultissima est igitur Democriti et Epicuri ceterorumque *casualistarum* opinatio adstruentium ordinatissimam hanc machinam ex atomis non productis in vacuo temere cursitantibus coaluisse.

Atque huius sententiae absurditas, praeter rationem allatam, ex innumeris aliis capitibus evinci potest, quorum ne prolixior sim nonnulla tantum attingam. Percontor itaque ex his temeritatis defensoribus utrum hae atomi per spatium disseminatae infinitae numero fuerint an finitae? Si infinitae fuisse dicantur, in manifestum absurdum incurritur. Multitudo enim huiusmodi repugnantiam involvit. Nam ex una parte ultimum sui augmentum attigisset, propterea quod infinita fingitur et idcirco talis, ut ea maior concipi nulla possit; ex alia, utpote quantitatis rationem retinens, ulterioris esset augmenti capax; siquidem proprium est quantitatis ut incrementi vel decrementi sit compos. Sin vero illae finitae dicuntur, nulla ratio probabilis reddi potest cur tali potius quam alia mensura et numero determinatae sint, nec locupletius creverint, sed sic velut in exiguum fuerint angustumque conclusae. Nam absoluta necessitas, vi cuius exstarent, latissime evagatur per sese, nec ullis uspiam tenetur angustiis. Itidem cum omnes atomi eadem absoluta necessitate vigerent et incitarentur, eadem universas figura notari et eodem impelli motu oportuisset. Quocirca eadem directione eademque celeritate per inane infinitum volitassent; et, quod consequens est, nusquam sibi invicem occurrissent, ut ad efformanda corpora copularentur. Denique illud etiam a ratione alienum est, quod dicunt, atomos ex indita necessitate ad motum est, quod dicunt, atomos ex indita necessitate ad motum ferri. Nam materia, ut compertum habetur, iners suapte natura est, seu indifferens ad motum vel quietem; ac proinde si cietur, causam a se distinctam exposcit, a qua impellatur. Constat igitur ordinationem, motum, dispositionemque materiae ab aliqua exteriore causa prodire debuisse.

Atque si hoc verum est, ipsa quoque mundi materia a se exstare non potuit. Ergo ex falsitate Epicurei commenti, Platonicae etiam opinationis falsitas derivatur. Et sane si materia, utpote infecta, ex absoluta extitit necessitate; a nulla causa, quemadmodum in existendo, sic etiam in perfectionibus reliquis revera pependit, nec alterius actioni subiecta fuit. Proprietates enim et attributa conformia esse debent essentiae cui insunt; ac proinde ubi dependentia aliqua non viget in natura, ibi etiam nulla in attri-

butis vigere potest. Sed si materia ab aliqua causa in ordinem redigeretur, eidem subdita foret, ab eaque quoad distributionem ordinemque dependeret. Ergo vel materia ab opifice nullo in ordinem redacta est (quod falsum esse monstravimus); vel si ab alio ordinem formamque recepit, existentiam etiam et naturam ab alio suscepisse dicenda est. Duobus his extremis arcte tenentur adversarii, nec tertium ullum possunt sperare perfugium.

Tertio, si quaelibet materiae pars contingens est, idem iudicium ferri debet de toto, quod ex partibus illis consurgit. At verum est primum; nulla siquidem repugnantia in hoc cernitur, ut aliqua materiae particula detrahatur. Verum igitur est etiam alterum; omnes siquidem materiae partes similis naturae sunt et conditionis eiusdem. Atqui ens contingens, utpote per se indifferens ad existendum vel non existendum, causam postulat per quam ad existendum convertatur. Ergo si mundi materia contingens est, nequit infecta esse ac sine causa [1].

Denique ne plura consecter, duo depromam argumenta ex Gerdilio, qui rem hanc accurate pertractat. Horum unum ex determinata materiae magnitudine, alterum ex eius efflorescit inertia [2]. Atque ad primum quod pertinet, materia mundi certe infinita non est; siquidem, ut saepe dixi, magnitudo infinita repugnat. At si infinita non est, causam sui habuit, a qua definitis limitibus coërceretur. Ergo, si rationi parere volumus, cui naturae lege subiicimur, materiam ex efficiente aliquo generatam ponamus opor-

1 Hoc argumentum eleganter expressit versibus Cardinalis de Polignac, *Anti-Lucr.* l. 3, v. 157 et seqq., inter ceteras rationes egregias, quibus continenti libro tertio et quarto sui operis Epicureum commentum insectatur. Sic autem inquit:

Scilicet haec atomus, quae nunc mihi iungitur, esse
Ut sine me poterat, poteram sic esse sine illa,
Aeternum in vacuo potuit disiuncta vagari,
Aeternum poterit. Cum ergo sit inutilis Orbi,
Ponamus non esse; ruent num cetera rerum?
Nequaquam. Non hanc igitur perstare necessum est,
Illiusque loco satis est si perstet inane.
Unius hinc atomi ratio non postulat ut sit.
Quod si unam e rerum natura expungere possim,
Expungam geminas, expungam quatuor, omnes
Denique. Namque omnes nihil excellentius in se,
Naturam quod spectat, habent, quam parvula quidquid
Ac simplex atomus revera possidet omnis.
Nulla igitur per se, si per se non fuit una.

2 *Démonstrat. Mathemat. contre l'étern. de la matière.*

tet. Ac re quidem vera, illa magnitudinis determinatio oriri non potuit ex ipsa natura materiae, quae plane in hoc indifferens per se est, atque ideo cuiuslibet magnitudinis recipiendae est capax; nulla enim determinata magnitudo assignari potest, quae prae ceteris cum essentia materiae necessario connectatur. Ea igitur determinatio ab efficiente aliquo externo in materiam profecta est. Ab eodem igitur materia existentiam accepit; quandoquidem sine definita extensione ac mole neutiquam exstare poterat, ac proinde eadem causa quae eius molem primitus determinavit, existentiam ipsi donare debuit.

Alterum sic proponit. Principio duo sancit effata, quorum unum est: materiam per se indifferentem esse ad motum vel quietem. Ex quo fit, ut ad alterutrum determinatio aliunde in ipsam, nimirum ab exteriore causa, induci debeat. Quod quidem experientia atque ipsius materiae notione clarescit. Materia enim aeque in uno alterove statu optime perstat, nec alterutrum potius, ut cogitetur, exquirit. Secundum est: materia vi principii contradictionis sine actuali determinatione ad motum vel quietem exstare non potuit. Hi enim duo status contradictorie opponuntur, nec aliud ullum relinquunt tertium, in quo forte materia constituatur. Hisce positis sic pergit: si materia minime producta esset, atque ideo si exstaret a se, eam instructam esse oporteret proprietatibus iis, quae ex eiusdem natura dimanant; quae vero ab eadem non dimanant, in ea neutiquam inesse possent. Fieri enim omnino nequit ut id, quod necessario exstat, iis orbetur proprietatibus, quae pari necessitate ab eius natura poscuntur. Itemque repugnat ut id, quod externo principio caret, qualitates induat quae ab eius natura non fluunt, praesertim si hae cum superioribus qualitatibus pugnent. Etenim proprietatum modus modo naturae consentaneus est, et quae cum natura intrinsecus colligantur, illinc abscedere nequaquam possunt. Atqui ex praedictis principiis primum materiam indeterminatam relinquit ad motum vel quietem; atque ideo, si materia improducta fuisset, cum tali indeterminatione exstare debuisset. Contra per secundum principium materia exstare numquam potuit, quin in alterutro horum statuum collocaretur; siquidem hi pugnantes inter se sunt, nec tertium aliud interpositum patiuntur. Ergo, si materia improducta fuisset, ea simul et semel determinata et non determinata ad alterutrum eorum statuum extitisset, quod apertam contradictionem sibi implicat.

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Contra veritatem eiusmodi, quam tam evidenter conclusimus, occurrit in primis Auctor *Systematis naturae* sic inquiens: Qui externam causam materiae admittunt, in duo labuntur absurda: unum, ut creationem credant; alterum, ut actionem admittant entis immaterialis circa materiam. At materia semper extitit atque ex tota aeternitate debuit se movere; siquidem motus ex eius primitivis dimanat proprietatibus, quales sunt gravitas, extensio, impenetrabilitas, figura etc. Deinde subiungit: Ut mundus efformaretur, nihil aliud Cartesius postulavit, nisi materiam et motum. Ergo nulla causa requiritur ad mundi explicandam existentiam [1].

Resp. Haec partim gratis asserta, partim ignoratione plena sunt. Quamquam enim verissimum sit, hoc ipso quod materia exteriori causa indiguerit, duo illa consequi: creationem eiusdem, actionemque supremae intelligentiae eam e nihilo educentis; tamen haec esse absurda asseri quidem impudenter potest, probari vero non potest. Quod certe satis perspicuum erit inferius, cum creationem e nihilo a nefariis atheorum conatibus vindicabimus.

Ea vero, quae subdit, absurdis undique scatent. Nam in primis aeternitas etiam communicata (ut videbimus non multo post) materiae repugnat. Multo igitur magis eidem repugnabit aeternitas nativa et propria. Deinde, motus, utpote successionem involvens et numerum partium, sine contradictione aeternus fuisse dici nequit. Ipsi enim semper aliquid adiungi posset aut detrahi; quod motui aeterno, qui infinitus esset, omnino repugnat. Tertio, etiamsi aeternus fingitur, tamen ex proprietatibus materiae manare non potuit. Materia enim suapte natura est iners, nec nisi impulsu exterioris agentis ad motum incitatur. Denique ea, quae de Cartesio ait, criminosam calumniam continent. Is enim etsi mundi phaenomena ex materia et motu explicari posse duxerit, expresse tamen et luculenter Deum esse auctorem utriusque constituit. At

1 En impii illius verba: « Ceux qui admettent une cause exterieure à la matière, tombent dans deux inconveniens: l'un, de croire à la création; l'autre, d'admettre l'action d'un être immatériel pour la matière. La matière a toujours existé, et elle a dû se mouvoir de toute éternité, puisque le mouvement découle de ses propriétés, telles que son étendue, sa pesanteur, son impénétrabilité, sa figure... Pour former l'univers Descartes ne demandait, que de la matière et du mouvement. » Pars prima, cap. 2.

huiuscemodi blaterones ut absurda, sic etiam calumnias in lepidis habent.

Obiic. III. Opponi potest calculus, ut aiunt, probabilitatum ex atheorum nonnullorum sententia, ut pulcherrimum hunc rerum ordinem temeritati tribuant. Sumantur, inquiunt, duo characteres, ex. gr. *A* et *R*, qui agitentur in urnula, cui foramen exiguum pateat, ex quo nequeant emitti, nisi alter post alterum ad syllabam conflandam aliquam. Profecto cum nonnisi harum alterutra conflari possit, nimirum vel *AR* vel *RA*, utra earum potius eventura sit uno iactu, aeque probabile utrinque est. At si iactus decies et millies iteraretur, totidem gradus probabilitatis exsurgerent pro syllaba *AR*, saltem semel habenda. Sumantur deinceps quatuor litterae, quibus primum Aeneidis verbum efficitur, nimirum *A. R. M. A.* Hae viginti quatuor dispostituras diversas suscipere possunt. Unde quod uno iactu illa potius emergat qua conflettur vox *Arma,* id vix uno probabilitatis gradu fruitur contra viginti tres gradus oppositos. At post viginti tres iactus, probabilitas aequatur utrinque, et magna fieret pro istiusmodi dispositura semel habenda, si viginti tres iactus decies et millies repeterentur. Gradatim eadem instituatur ratiocinatio pro ceteris Aeneidis vocabulis et versibus, atque ita tandem hoc licebit concludere: Si iactus eiusmodi aeterno intervallo infinitis vicibus iterarentur, infinita efflorescerct probabilitas, seu, quod idem est, certitudo pro ea litterarum dispositione exoritura, quae Aeneidem praebeat. Quod autem positum est in hac una re, transferri in permultas potest; atque ideo in mundum ipsum quoad fortuitos atomorum occursus.

Resp. Captiosa haec cavillatio multis innititur positionibus, quae cum sint absurdissimae, factae ratiocinationi stabilitatem dare non possunt. Eius generis sunt infecta natura atomorum, motus eisdem ingenitus, coniunctionum numerus infinitus, declinatio et varietas incitationis, et alia multa quae sanae rationi repugnant. At his omissis, ad eam solvendam lubet afferre ingeniosam Gerdilii responsionem, qua argumentum illud contra ipsos adversarios retorquetur [1].

Is itaque observat ea hypothesi casum et temeritatem non firmari, sed potius everti funditus. Nam cum duo illi characteres ita in urnula agitari finguntur, ut per foramen exiguum alter post alterum prodeant mutuoque adhaerescant; id omne contra ingenium temeritatis ponitur. Temeritas enim, cum omnino ratione

[1] *Reflex. sur un mémoir de Mr. Béguelin* etc.

careat, atque ideo in multa dispergi, atque hac illac per omnes possibiles casus divagari possit; huiusmodi compedes nullo modo patitur. Duo igitur illi characteres, si casu temperantur, in capsula non uno aperta foramine sed innumeris foraminibus undique terebrata supponi potius debent; atque ideo quaqua versus emitti poterunt, dum agitantur.

Immo vero nec capsulae angustiis temeritas continetur. Nam, cum indifferens sit sive ad hunc sive ad quemcumque alium locum, spatiari ubique poterit; nec ulla ratio est cur ad unum locum potius, aut ad certum operandi modum determinetur. Quamobrem in quolibet spatii punctulo characteres illos collocare fas est, atque ita, ex. gr. ut alter in Mercurii orbe, alter in orbe Saturni consistat, eosque ibi omni possibili varietate donari posse concedendum est. Quare illud emergit ut si duo characteres ultro cito, sursum deorsum, casu agitarentur; in quolibet iactu infinita probabilitas seu (iuxta adversariorum principia) certitudo haberetur quod syllaba *AR* non sit proditura, et nonnisi post infinitos iteratos iactus probabilitas utrinque ad aequalitatem adduceretur.

Hactenus de duobus tantum elementis; adiiciatur nunc his tertium. Certe hoc etiam ob eamdem causam infinitas dispositura cum duobus praecedentibus suscipere potest. Quod quidem ad oculum patet, si tria elementa concipiantur ut puncta extrema angulorum trianguli cuiusdam. In eo enim ex accessu recessuque aut inflexione dextrorsum vel sinistrorsum cuiusvis extremitatis, seu anguli, novum conflatur triangulum; cum inde semper varientur anguli et laterum collocatio.

Ergo ut aequa probabilitas vigeat pro dispositione aliqua ad arbitrium determinata, infinitae exhauriendae sunt variationes. Et quoniam quaeque mutatio instanti temporis respondet, nova aeternitas requireretur ad habendas collocationes omnes ex triplici elemento possibiles. Quare in ea hypothesi, dum sempiterno temporis intervallo illae omnes variationes explentur, quae in duobus elementis haberi possunt; per novam aliam aeternitatem varietates illae complendae essent, quae ex singulis superioribus cum tertio quodam elemento exsurgere possunt. Id vero, ut quisque videt, manifestam sibi implicat repugnantiam. Hanc itaque ut caveas, statuendum tibi erit necessario post aeternitatem iactuum diversorum, in quibus dispositurae omnes duobus elementis respondentes tentatae sint, infinitam superesse probabilitatem, seu, ut adversarii dicunt, certitudinem contra determinatam positionem ex tertio habendam elemento. Et quidem adhuc perstamus in tribus; quid vero, si quartum elementum addatur? Si quintum? Si

sextum? Si carentia numero? Inepta igitur illa hypothesis contrarium eius, quod atheistae vellent, probat, si quid probat.

ARTICULUS IV.

Prima mundi causa alia esse non potuit, nisi Deus.

11. Mundum causa aliqua indiguisse vidimus; restat, ut qualem eam haberi deceat videndum sit. Atque quo dilucidior breviorque evadat disceptatio, eam non agitamus in efficiente quodam medio vestigando, quod quasi interiectum aliquid per virtutem a suprema causa receptam mundum condiderit (id enim hoc loco nostra non interest); sed quaestionem transferimus ad illam scrutandam causam, quae prima in efficiendo fuerit. Haec enim iure proprio nomen illud sibi vindicat, eiusque tantum investigatio ad philosophum pertinet. Utrum vero eiusmodi prima causa adspectabilem mundum immediate condiderit, an alteri causae a se productae exornandum saltem et disponendum dederit; non partium Philosophiae sed Theologiae quaestio est. Dixi *saltem exornandum et disponendum*, quia cum eius primitiva materia e nihilo educi debuerit, immediatum primae causae influxum postulavit. His praeiactis, ad propositum veniamus.

In primis illud elucet, non potuisse mundum seipsum gignere. Secus enim extitisset antequam esset, quod manifestam involvit repugnantiam. Causa igitur ratioque mundum efficiens, aliquid ab eo distinctum diversumque esse oportuit. Itaque de ea quaerimus, fueritne ens aliquod necessarium an contingens? Si illud conceditur; iam habemus quod propugnamus, videlicet primam mundi causam aliam non esse nisi ens quoddam infectum, exstans per se, quod Deum nominamus, et cuius omnimodas perfectiones suo loco sumus expondituri. Sin alterum dicitur, seu si collocatur mundi causa in ente aliquo contingente, responsum quaestioni idoneum revera non datur. Nam ut omittam quod ens huiusmodi, utpote finita tantum instructum activitate, ad mundum educendum e nihilo neutiquam valuisset; perspicuum sane est quod prima mundi causa esse non potuit. Ens enim omne contingens, ut ipsum nomen indicat, indifferens natura sua est ad existendum vel secus, ac si exstat, ita exstat, ut alias non exstare potuerit. Quare rationem sufficientem cur sit nullo modo in se habet, externoque eget principio, a quo ad existendum determinetur. Si igitur ens eiusmodi mundi causam esse contenditur, de eo iterum redibit quae-

stio; unde sit? Atque si tum etiam reponatur rationem eius sufficientem in ente alio pariter contingente morari, denuo huius tertii causa postulabitur; ac tamdiu redibit interrogatio, donec ad ens necessarium ventum fuerit, quod cum in se rationem sufficientem exstandi habeat, sit prima causa rerum omnium contingentium.

Nec atheistae nobis occurrant aientes declinari hoc posse, si infinita series adstruitur entium contingentium, quorum aliud ex alio nectitur, quin unquam ad ens aliquod non productum deveniendum sit. Nam in primis istiusmodi series multitudine coalesceret infinita, quam repugnare prorsus in ontologia probatum est. Deinde, omnes causae in illa hypothesi rationem haberent aut ultimae aut mediae, quin earum aliqua esset prima. Id autem absonum est et rationi repugnans. Nam in omni serie ordinata, in qua alia pendent ex aliis, quemadmodum *ultimum* cogitari nequit sine *medio*, sic *medium* cogitari nequit sine *primo*. Ad illud enim necessariam habet relationem, utpote cum interiectae rei cuiusdam notionem afferat; quae proinde duo interiacere extrema postulat, quorum alterutrum si dematur, ipsa quoque pereat necesse est.

Sed ut negligi haec velint, illud tamen fixum ac stabile permanet, necessitatem supremae causae ne per congeriem quidem infinitam auferri. Haec enim series, quamvis infinita fingatur, semper tamen causam aliquam exposcit a qua prodierit. Nam contingentia in huius seriei partibus ad singularum essentiam pertinet. Toti igitur collectioni congruit; nec per infinitum partium additamentum removeri potest. Quod enim essentiale est partibus, id demi nequit; utcunque earum summa augeatur. Quocirca infinita istaec multitudo contingens reapse esset; et quod consequitur, causam aliquam extra se positam exigeret. Causa igitur prima, quae contingens non sit sed exstet vi propriae naturae, vitari plane non potest. Immo vero tantum abest ut entibus contingentibus sine fine multiplicatis, causae tollatur necessitas; ut haec inde infinite potius augescat. Cum enim ens contingens existendi indifferentiam vi sua exhibeat ac proinde exteriore influxu egeat determinari; idcirco est ut quo plura entia eiusmodi in medium afferantur, eo magis efficiente aliquo opus sit. Quemadmodum quo plures catenae cuiusdam ponderosae nectuntur annuli, eo plus necessitas augetur fulcri, quo illa, ne corruat, niti debet. Quare entibus contingentibus sine fine auctis, sine fine pariter augetur necessitas efficientis cuiusdam, ex quo eorum ratio sufficientis repetatur. Haec autem ratio sufficiens non nisi in ente necessario reperiri potest; siquidem id dumtaxat èxtra seriem illam positum est, nec causam, unde proficiscatur, exposcit.

Argumentum igitur a nobis prolatum frangi debilitarique nequit; atque generaliori forma sic brevius proponi potest. Dilatata notione mundi, eo nomine intelligatur tota series et collectio entium contingentium, sive haec finita fuerit sive infinita. Hoc enim non disputamus, nec ad propositum revera refert. Iam age, series eiusmodi cum ita exstet, ut potuerit non exstare (singulae enim eius partes sunt contingentes); profecto efficiente aliquo indiguit a quo gigneretur. Secus principium causalitatis evertitur, quod prohibet ut effectus adstruatur sine causa. At vero extra seriem eiusmodi non datur nisi ens necessarium, nempe Deus. In hoc igitur mundi causa stabilienda est. Aliis verbis: Prima mundi causa debet esse ita causa ut non sit effectus; secus pro se etiam causa exposceret, ac proinde non est prima causa. Atqui causa, quae non sit effectus, est ens necessarium; seu ens existens natura sua. Ergo prima mundi causa est ens necessarium.

12. At (hoc enim dicet aliquis) quid vetat ens istiusmodi necessarium cum ipso mundo confundere, quatenus licet singulae eius partes in contingentibus sint, collectio tamen necessaria esse dicatur? Praesertim, cum videamus saepenumero partibus aliqua tribui, quae toti ex illis efformato non competant? Sic ex. gr. auri pondo duo millia ab uno homine sursum attolli nequeunt; sed attolluntur, si homines decem aut viginti vires simul conferunt. Quid ni igitur hoc etiam de mundo dicetur: eius partium singulas non esse existendo pares, esse autem si collectim sumantur?

Quaestioni huic perfacile responsum suppeditat. Etenim ens necessarium non posse cum mundo confundi, oppido patet tum propter rationes eas, quas contra pantheistas protulimus, tum maxime quia ens illud mundi debet esse causa efficiens. Efficientem autem causam a suo effectu secerni, non minus certum est, quam non posse idem se ipsum gignere. Quod autem hac in re non possit toti congruere contrarium eius, quod partibus congruit evidentissima ratione suadetur. Nam tunc dumtaxat a praedicato partibus attributo ad idem toti etiam tribuendum ius non est; cum praedicatum illud partibus competit non vi naturae sed propter adiuncta quaedam aut impedimenta, quae contingere quidem in partibus possint, in toto non possint. Sic error in usu facultatum, quae nobis a natura ad cognoscendum datae sunt, singulis seorsum hominibus non repugnat; licet toti hominum generi repugnet maxime. Et ratio est, quia error ille non ex natura hominis sed ex adiunctis quibusdam accidit veri perspicientiae detrahentibus; quae unum vel alterum individuum praepedire possunt, totum autem hominum genus praepedire non possunt. In hoc enim

natura tantum eadem et communis omnibus est, adiuncta vero pro singulorum varietate commutantur et differunt inter se.

Vel etiam tunc praedicatum conveniens partibus non convenit toti, cum de praedicato agitur, cuius oppositum singulis collectionis membris, etsi non plene, in parte tamen congruit; ut in exemplo ponderis supra relato. Singuli enim illi homines qui ad pondus attollendum coniunguntur, vim quidem non habent toti ponderi necessariam, at habent vim partialem quae parti ponderis sit par. Quare si singulorum vires una conferantur, efficitur summa, quae totum pondus aequiparat. At vero longe aliter accidit in materia, quam tractamus. Contingentia enim mundi partibus non adventitia sed essentialis est; neque sic tribuitur partibus, ut eius contrarium, nempe existendi necessitas, si non integra, saltem aliqua illis conveniat. Quare contingentia eiusmodi ita singularum partium est propria, ut ratione pari sit propria totius, nec partium additione auferri unquam possit. Sicut quia lapis intelligentia omnino caret, etiamsi infiniti lapides in summam conferantur, nunquam inde efflorescet intelligentia.

CAPUT SECUNDUM

DE MUNDI ORIGINE, ANTIQUITATE ET FINE.

Superiore disceptatione huc ventum est, ut mundum exstare quidem atque a Deo discriminari, tum ab eodem tamquam a prima causa prodiisse perspectum sit. Sequitur ut inde qua ratione prodierit intelligamus. Quaerendum igitur est utrum emanatione quadam ex ipsa Dei natura effluxerit, an ex praeiacente quadam materia sit effectus. Deinde fueritne sempiternus, an secus. Quibus quaestionem addemus de fine, quem Deus in eo moliendo spectavit.

ARTICULUS I.

Mundum non potuisse ex ipsa Dei manare substantia, neque ex alia praeiacente materia effici.

13. Emanatismi systema, quo Pythagoreorum non pauci [1] et Neoplatonicorum, in primisque Plotinus et Porphyrius docuerunt,

[1] Commentum hoc ab antiquioribus etiam temporibus duci potest. Apud Indos enim Brachmanes passim tradiderunt ex divina substantia tum animas cum

mundum a Deo prodiisse tamquam portionem vel effluvium divinae substantiae comminiscitur. A qua sententia non multum abludunt plerique e recentibus Pantheistis transcendentalibus, quorum insaniae reiectae sunt superius. At vero opinationem istam esse absurdissimam quis non videt? Profecto per ipsam mundus eiusdem naturae, cuius est Deus, Deusque insuper partibus coagmentatus fingitur. Quare non modo argumentis iis exploditur, quibus Pantheismus supra repudiatus est; verum etiam illis, quae Dei simplicitatem tutantur.

Et sane si mundus aliquid esset ad divinam ipsam substantiam pertinens, quae pro varietate rerum sic aut aliter conformaretur; creata entia Dei natura intrinsecus constarent, atque ideo pantheistico ritu ceu illius modificationes cogitanda essent. Quod si dicatur ex Divinitate pars quaedam avulsa in novas se transformasse substantias, superior absurditas non effugitur sed augetur. Primum enim ea hypothesi Dei natura ut composita admixtione partium haberetur, atque ideo finita esset iisdemque notis gaudens, ac res creatae. Immo vero ad infimum earum gradum, nempe corporeum, deiiceretur; quandoquidem sola corpora in partes divelli possunt et discerpi. Deinde pars illa divinitatis esset materia mundi; ac propterea non solum cum mundo prorsus confunderetur (quod pantheistarum est), verum etiam eidem in perfectione concederet. Materia enim, unde res conflatur et efficitur, novum aliquid, ut id fiat, suscipere debet. Quare compositum inde resultans ea certe ornatius est et locupletius; siquidem realitati, quam illa confert, determinationes eas et vires adiungit, quas materia ad ipsum conflandum induit explicatque. Sed de ineptissimo hoc commento satis; ad alterum quod erat propositum veniamus.

14. Fuit veterum, poëtarum praesertim, opinio, mundum ex incomposita quadam et indigesta rerum omnium emersisse congerie, quam chaos nominarunt.

Ante mare et terras, et quod tegit omnia, coelum
Unus erat toto naturae vultus in orbe,
Quem dixere chaos, rudis indigestaque moles [1].

etiam corpora in rerum universitate derivari, eo ferme modo, quo aranea ex propriis visceribus telam, aut bombyx serica fila deducit. Quare creata omnia nil aliud esse aiebant, nisi extensiones quasdam divinae naturae, ortas exinde, quod Deus successione emanationum aliquarum ea, quae sinu veluti suo convolvit, explicaret. Quorum proinde desitio tum tandem habebitur, cum Deus iterum ad se ea omnia revocabit. Consule inter alios Schlegel et Tennemann.

[1] Ovidius *Metamorph.* l. 1.

Quae quidem sententia quantum aberret, pluris disputari non indiget. Chaos enim eiusmodi, seu materia ex qua mundus eductus fingeretur, aut productum ponitur a causa aliqua aut exstans per sese. Si hoc posterius dicitur; in absurdum incurritur quod supra reiecimus, cum mundi materiam infectam esse non potuisse probavimus. Sin a causa aliqua factum adstruitur, quaerimus denuo utrum causa istaec fuerit Deus nec ne. Si quis negat fuisse Deum, cogitur is in infinitum abire novis interrogationibus; quod quam absurdum sit in praecedenti articulo ostensum est. Si vero Deum fuisse hanc causam conceditur, qui prius chaos condiderit, deinceps ex ipso mundum effecerit; nihil contra nos revera profertur. Nos enim cum mundum ex nulla prius exstante materia effectum asserimus, de prima rerum loquimur molitione, mundique nomine non ornatum dumtaxat dispositionemque mirificam, qua nunc gaudet, sed totam eius accipimus realitatem. Utrum vero Deus haec ipsa corpora, quibus praesens mundi machina continetur, cum eadem, qua nunc instruitur, forma; an prius corporum sive coelestium sive terrestrium substantiam creaverit, deinde eam suis locis distinxerit ac pro singulorum muneribus ordinarit: id ad divinam pertinuit libertatem, atque ex revelatione sciendum est, non philosophia definiendum.

15. Haec igitur cum ita sint, illud maneat necesse est: mundum a Deo e nihilo eductum esse, idque ex superioribus veritatibus manifestissime consequitur. Luculenter enim apparet adversariis effugium omne praecludi. Nam si mundus, ut ostendimus, a Deo productus est, ita tamen ut a divina natura non effluxerit, nec a praevia quadam improducta materia generatus sit; id unum reliquum est, ut ipsum divina virtute ex nihilo emersisse fateamur. Praeter enim hunc modum nullus alius superest quo mundus prodire potuerit.

Atque cum mundum e nihilo creatum dicimus, id non perinde intelligi debet, quasi nihilum se instar materiae suppeditarit, ex qua mundus conflaretur. Id enim ridiculum prorsus esset et mutuo pugnantes ideas copularet. Sed intelligendum est ita, ut mundus quoad suam totam substantiam et realitatem divina actione productus sit, quin aliquid sui ante praeiverit, ex quo tamquam ex materia conficeretur. Sed quoniam creatio istaec rerum e nihilo est ab aliis acriter oppugnata, ab aliis subabsurde intellecta, placet hic eam peculiari articulo aliquantulum exponere atque a falsis interpretationibus vindicare.

Articulus II.

De non repugnantia creationis eiusdemque notione legitima.

16. Creationis nomine, ut iam ex proxime dictis patet, ea actio significatur, qua effectus e nihilo gignitur, quae proinde iuvamen omne praeeuntis materiae, ex qua ille fieret, excludit. Quamobrem creare aliquid, idem est atque illud sic efficere, ut nullum ante exstet subiectum, ex quo veluti deducatur [1].

Hunc producendi modum inficiati sunt philosophorum vetustissimi, tritum illud effatum obiicientes: *ex nihilo nihil fit;* quo in numero fuisse Xenophanem supra commemoravimus. Iis autem sic opinantibus ultro consenserunt pantheistae.

Verum creationem, prout hic a nobis explicata est, nullam sibi implicare conceptuum pugnam, sed esse possibilem, satis elucet omnibus, qui veritatem non de industria obscurare sed capessere cupiunt. Nam quae repugnantia fingi potest in eo quod quaedam, antea nullo pacto exstantia, exstare incipiant per infinitam supremi cuiusdam agentis virtutem? Profecto iactata repugnantia ex rerum producendarum existendi novitate non oritur; siquidem innumera iugiter perspicimus, quae actione etiam finitorum agentium esse incipiunt, cum antea revera non essent. Sic animus quamplures assidue in semet cogitationes appetitionesque gignit, quibus ante nullo pacto afficiebatur. Itemque exteriorem naturam in dies et horas novis effectibus exornari locupletioremque fieri contuemur. Hi certe effectus aliquid novi afferunt, sed antequam fierent profecto non erant. Experientia igitur ipsa magistra ac duce monemur, nihil absurditatis perspici in existendi novitate. Ergo creatio ex hac parte nullam includit repugnantiam.

At, dicet aliquis, repugnantiam creationi non inde inesse quod nova fiant, sed quod ita fiant, ut nullum antea subiectum adsit, ex quo nova illa deducantur; hoc certe, aiunt, secum pugnat. Ve-

[1] Perspicies hinc discrimen, quod inter creationem viget et simplicem productionem. Quod quidem praeclare explicuit S. Thomas his verbis: « Est quidem duplex modus causandi. Unus quidem, quo aliquid fit praesupposito altero. Et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem; quia illud quod posterius advenit, se habet ad illud, quod praesupponebatur, per modum formae. Alio modo causatur aliquid, nullo praesupposito. Et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem. » In lib. *De causis* lec. 18.

rum qui ita obiicit, is ne ea quidem, quae profert, fortasse intelligit. Nam pugna conceptuum, ut rudes etiam in logica norunt, tunc habetur, cum aliquid prorsus idem affirmatur et negatur; seu cum aliquid eodem tempore eodemque respectu in re ponitur simulque demitur. At vero in creatione quam defendimus, nil tale ab adversariis ostendi potest. Non enim dum effectus condi e nihilo dicitur, putandum est ipsum nihilum materiam esse unde ille confletur; neque credi debet, id quod fit eodem durationis articulo respuere et simul induere existentiam. Horum absurdorum, quae adversarii criminose, ut solent, creationi apponunt, neutrum revera contingit. Sed id tantum creatio postulat, ut integra res ab efficiente producatur nec ullum ante subiectum exstet, quod causae activitati subveniat. Hoc autem non idem ponit simul et removet, sed tantum summam agentis virtutem inducit; talem nimirum ut ad gignendum effectum materia plane non egeat, qua iuvetur atque ad agendi modum determinetur. Hoc autem tantum abest ut creationem repugnantem faciat, ut affirmate potius eam declaret esse possibilem. Nam suprema omnium causa, ex nulla re sibi aliena in operando dependentiam habere debet. Cum enim absoluta sit in existendo, absolutam etiam in agendo esse oportet; siquidem agendi modus existendi modum sequitur. Ergo tali causae ea operatio tantum est consentanea, quae rei externae omne respuat adminiculum. Atqui eiusmodi efficiendi ratio nonnisi in creatione, seu in productione rerum e nihilo locum habet; actio siquidem, quae ex preiacente materia rem educit, a re sibi externa iuvatur et definitur in operando. Creatio igitur ad supremam causam, ut actio eius propria pertinet, ac proinde possibilis habenda est; secus prima causa actione sibi debita privaretur.

17. Ex his facile diiudicatur quam falsa sit creationis notio, quam obtrudit Victor Cousin ubi ait: « Homo non ex nihilo sed « a seipso educit actionem, quam nondum fecit sed facturus est. « En creationis imaginem; divina siquidem creatio eiusdem na- « turae est. Deus si est causa, creare potest; si vero causa abso- « luta est, non creare non potest. Dum vero mundum creat, eum- « dem non e nihilo sed ex seipso trahit; ex illa nimirum poten- « tia efficiendi et creandi, cuius nos imbecilles homines nonnisi « portionem habemus. Differentia autem omnis creationem inter « divinam et nostram eadem prorsus est ac differentia Dei et ho- « minis, seu causae absolutae et causae relativae generatim [1]. »

[1] « L' homme ne tire point du néant l' action, qu' il n' a pas faite encore et « qu' il va faire, il la tire de lui même. Voilà le type d' une création. La créa-

Quo loco ut omittam necessitatem creationis quam docet, duo peccantur: primum quod Deus creatione mundum non e nihilo, sed ex se et ex sui potentia trahere dicatur; alterum, quod humanus volendi actus creatio nominetur, et eiusdem naturae fiat atque actio divina. Horum utrumque absurdissimum est.

Nam primum apertissime continet emanatismum, atque ad pantheismum recta ducit. Alterum ad rem non facit et pantheismo iterum praebet ansam. Animus enim actionem volendi in se gignit velut *modum* quemdam, quo afficiatur; ac proinde eam ex se trahere iure dicitur, cum ipse sit subiectum quod illi praeiaceat. Ex quo etiam intelligitur cur factio illa nomine creationis donanda non sit. At eadem notio Deo applicari minime potest; siquidem Deus non est subiectum rerum creatarum, easque non ut sui modificationes in se gignit, sed foris plane creat ut substantias quidem, sed finitas et a se omnino distinctas.

Solvuntur difficultates.

18. Restat ut rationibus respondeamus, quibus adversarii possibilem esse creationem oppugnant, quae quidem ad haec poterunt revocari.

Obiic. I. Ex nihilo nihil fit. Atqui creatio importat factionem ex nihilo. Ergo repugnat.

Resp. *Dist. Maior.* Ex nihilo, idest nulla praeexistente causa efficiente, nihil fit, *conc*; ex nihilo, idest nulla praeiacente materia, nihil fit, *subdistinguo*: virtute finita, *iterum concedo*; virtute infinita, *nego*. Concedo *minorem* et nego *consequentiam*.

Effatum illud a materialistis atque atheis ad ravim usque recantatum, ancipitem sensum involvit. In primis enim sic intelligi potest, ut ex nulla causa efficiente nihil fieri posse pronuntiet. Atque hoc quidem sensu verissima est propositio. Etenim nihil stultius in philosophia fingi potest, quam ut aliquid sine causa fieri posse dicatur. At adversus nos vim nullam habet: siquidem non nihilum sed Deum mundi facimus effectorem. Deinde intelligi po-

« tion divine est de la même nature. Dieu s'il est cause, il peut créer, et s'il « est cause absolue, il ne peut pas ne pas créer; et en créant l'univers, il ne le « tire pas du néant, il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et « de création, dont nous autres faibles hommes, nous possédons une portion, et « toute la différence entre la création divine et la nôtre est la différence géné- « rale de Dieu à l'homme, la différence de la cause absolue à une cause relative ». *Intr. à l'hist. de la phil.* Leç. 5.

test ita, ut neget ex ipso *nihilo,* tamquam ex materia quadam, mundum conflari. Hoc etiam verum est; sed contrarium eius neque nos neque sanus aliquis, quod sciam, asseruit unquam. Postremo sic usurpari effatum illud potest, ut velit in effectione omni requirendum esse subiectum aliquod seu praeviam materiam, ex qua effectus coagmentetur vel derivetur. Atque in hoc sensu si id de causis secundis asseratur, quae finitam activitatem habent, id ultro largimur. Hae enim subiectum postulant, in quod agant et a quo ad operandum iuventur. Sin autem ad causam omnem extendi velit, ita ut etiam de prima, quae absoluta prorsus et infinita est, idipsum sanciat; falsitate turpatur nec ab atheis unquam demonstrabitur.

Obiic. II. Productionis ex nihilo nulla repraesentatio in animo formari potest. Ergo repugnat.

Resp. *Dist. ant.* Nulla repraesentatio proprie dicta, nempe imago phantastica formari potest, *concedo;* nulla repraesentatio metaphorice dicta, nempe conceptio mentis formari potest, *nego.*

Obiectio istaec imaginationem cum intellectu confundit. Eductionis enim mundi ex nihilo nullum quidem est imaginationis phantasma, at certe est idea et iudicium mentis. Hoc enim negari nequit quotiescumque nulla in notis, quae de obiecto cogitantur, repugnantia reperitur. Nullam vero hic esse repugnantiam, abunde superius explanavimus; licet, quia de sensili obiecto non agitur, repraesentatio proprie dicta efformari non possit.

Obiic. III. Per creationem mundus inde extraheretur, ubi non erat; nempe a nihilo. Hoc autem repugnat.

Resp. *Nego suppositum*, nempe creationem esse translationem rei de loco in locum.

Quaero ab adversario num quando res aliqua ex praeexistente materia efficitur, inde trahitur ubi erat? At hercle si ita esset, res non efficeretur sed transferretur. In omni igitur productione, nec inde ubi erat, nec inde ubi non erat, effectus extrahitur; sed de non existente evadit existens propter activitatem agentis. Quae quidem activitas in hoc cernitur, ut novam rem, quae ante non fuerit, actione sua exstare faciat. Hoc autem si negatur non sola creatio sed omnis rerum productio neganda erit. Utraque enim rem novam gignit, hoc tantum discrimine, quod si nullum subiectum ante existat, sed tota res fiat, dicatur creatio; sin vero res ita gignitur ut subiectum aliquod praeiaceat, quod capacitate sua agenti adiumentum afferat eiusque definiat factionem, dicatur simplex productio.

Obiic. IV. Tandem Victor Cousin in loco supra memorato duo obiicit: primum, creationem sibimet contradicere; siquidem *hypothesis nihili* debet a mente aliqua cogitari; mentis autem cogitatio existentiam cogitantis includit. Quare per creationem existentia negatur simul et affirmatur. Alterum est: ea opinione multa enasci absurda, potissimum quod mundus infectus atque ex Deo nulla ratione pendens poneretur.

Respondeo: Hae obiectiones non plus habent ponderis, quam iocus verborum aut gratis asserendi temeritas. In primis enim falsum est in sententia creationis seu productionis ex nihilo, existentiam omnem removeri. Nam aperte statuitur arcteque defenditur existentia causae primae, quae cum infinita agendi vi et intelligentia sit praedita, ita operetur ut materia ulla non egeat. Deinde, Cousin male confundit eductionem ex nihilo cum eiusdem cogitatione. Quod quam inepte fiat, nemo non videt. Non enim ipsa creatio per sese, sed eiusdem consideratio existentiam mentis cogitantis includit. Ut omittam quod etiamsi hoc largiamur, non tamen inde existentia materiae, ex qua mundus fieret, derivaretur. Existentia enim mentis cogitantis certe nequit esse materia unde mundus confletur, nisi Ficthii deliramenta renoventur. De absurdis vero quae iactat, cum nonnisi illa tantum duo nominet, quae modo diximus; ad ea respondisse sit satis. Tandem quod de independentia mundi per transennam innuit, manifesta falsitate laborat. Quis enim est qui non intelligat, ex eo quod mundus e nihilo a Deo eductus dicatur, non modo neutiquam consequi eumdem infectum esse aut ex causa nulla pendentem, sed contrarium potius derivari? Quare sophistae huius confidentia in his, quae ne speciem quidem habent veritatis, ore rotundo eructandis contemptum excitat.

Articulus III.

De mundi antiquitate.

19. Hac in re id unum philosophiae partium est, ut fueritne sempiternus mundus investigetur. Istaec enim sola quaestio ex rationis principiis resolvi potest; cetera vero quae determinatam mundi aetatem attingunt, ad alias disciplinas pertinent. Quaestionem itaque sic propositam in negantem omnino partem definimus, atque mundum nullo pacto aeternum fuisse pronuntiamus.

Quae quidem affirmatio Aristotelem in primis et Proclum aliosque coarguit, qui mundo necessariam aeternitatem opinionis er-

rore dederunt. Deinde coarguit Robinet, qui etsi mundum a Deo distingui atque portionem divinae substantiae non esse confessus sit; tamen ex Dei natura necessario emersisse ac nullum durationis initium habuisse blateravit [1]. Quod commentum revera sequuntur nostrae aetatis rationalistae, sive eclectici sive transcendentales. In horum numero Ahrens etiam ponendus est, qui satis aperte Deum sine mundo exstare non potuisse, atque hunc proinde in tempore conditum non esse docet [2]. Postremo haec nostra affirmatio contra eos militat, qui caeco quodam delectati fatalismo, libertatem omnem sive humanam sive divinam pepulerunt. Contra hos omnes, propositiones sequentes constabilimus.

Propositio I.

Nulla est necessitas aeternae creationis mundi.

20. Si mundus ab eterno creari debuisset, procul dubio haec aeternae productionis necessitas a natura aut Dei aut mundi effloruisset. At vero neutrum dici potest. Nam ad mundum quod spectat, is aeternam originem sibi vindicare non potuit. Est enim ens contingens, seu indifferens ad existendi actum vel carentiam. Et sane quod contingens est, id cum nulla duratione necessario connectitur, nedum aeterna sed ne temporanea quidem. Cum enim duratio existentiam sibi implicet, immo aliud non sit quidquam nisi ipsamet existentia perseverans; sine pugna conceptuum cogitari non potest ens aliquod natura sua determinari ad durationem, quin hoc ipso natura sua determinetur ad existentiam. At vero natura sua determinari ad existentiam contingentiae repugnat, nec nisi entis necessarii proprium est. Ergo qui mundum natura sua aeternam durationem postulasse fingunt, illum contingentem simul et necessarium opinari coguntur; quod idem est, ac mutuo pugnantia commiscere.

Nec vero aeterna mundi productio ex parte Dei necessaria fuisse dici potest. Deus enim ad aliquid extra se ponendum vi naturae non cogitur, sed plena gaudet libertate. Quod etsi in theologia naturali probandum sit; tamen hic pro rei opportunitate vel inde patet, quod Deus undique absolutus sit, et ad res sibi externas nullam necessariam habeat relationem. Secus sibi non sufficeret,

[1] *De la Nature* t. I, p. 6, cap. ult.
[2] *Opere superius citato.*

nec infinitus in perfectione esset; et, quod consequens est, a propria natura descisceret. Quare illud emergit, ut nulla res Deo externa cum divina existentia aut perfectione aut beatitate necessario vinculo copuletur. At si Deus existens est et perfectus et beatus, quin ulla alia exstet res; ad mundum creandum vi suae naturae non cogitur. Ergo si mundum condidit, libere condidit; atque ita, ut pro suo arbitratu praetermittere et in possibilium numero deserere potuisset. Quod si in creando mundo liber fuit; multo magis in duratione hac potius quam illa eidem impartienda liber fuisse dicendus est. Qui enim potuit nihil facere; is certe non ad aliquid hoc tempore prae alio, multoque minus ab aeternitate faciendum adigitur. Mundus ergo ita a Deo conditus est, ut ad quodcumque durationis intervallum indifferens plane fuerit, eiusque durationis extensio et principium ab Opificis libertate definiri debuerit.

Praeterea si mundus sempiternus esse debuit (undecumque haec necessitas oriri fingatur), eadem certe necessitate omnes eius partes exstare pariter debuissent. Quandoquidem par ratio viget in singulis, nec probabili causa suaderi potest cur de nonnullis fiat exceptio. Earum enim quaeque contingentis naturae est; atque ideo ceteris in existendo nec anteponitur nec posthabetur. Quare aut mundus totus initium aliquod habere potuisse dicendus est; aut si partes eius aliquae existendi initium respuerunt, ceterae etiam exordia aliquando capere nequeunt. Atqui hoc postremum falsum omnino est, ipsique experientiae repugnat, quae docet nova in dies progigni iugiter, atque alia aliis supervenientibus perpetua vice succedere. Verum igitur est primum; quod toti generatim mundo necessitatem aeternae productionis adimit.

Denique si mundus necessario ex divina natura consequeretur necessarius certe in existendo foret. Nam quidquid ineluctabiliter ex aliquo principio necessario sequitur, eadem necessitate subsistit; eo ferme pacto, quo illatio si ex praemissis necessariis fluat, ipsa etiam necessitatem induit. At vero mundum necessarium in existendo non esse ob perpetuas, quibus subditur, vicissitudines, ne delirus quidem inficiabitur. Desipere igitur oportet eos, qui illum a Deo necessitate nexum atque ineluctabili fato manantem opinantur.

Propositio II.

Ad factum quod spectat, mundus in tempore conditus est.

21. Dicet fortasse quispiam, etsi necessitas aeternae productionis mundo non competat; tamen, ad factum quod pertinet, aeternus fuit propter liberam Opificis voluntatem, cui nullo initio durationem eius adstringere, sed immetato intervallo donare placuit. Verum ne id quidem congruenter adstrui potest. Etenim factum quodpiam nobis immediate non praesens sed antequam nos nasceremur elapsum, colligi aliunde nequit, nisi ex ceterorum hominum, qui antegressi sunt, testimonio, vel ex characteribus, quos praesefert obiectum ipsum. Iam vero sive testimonium antiquitatis, sive mundi notas consulamus, utraque nihil magis ratum ac firmum exhibent, quam mundi non aeternam sed temporaneam productionem. Ergo ad factum quod attinet, mundus reapse non ex aeternitate conditus est, sed recentem habet novitatem.

Et sane ad historiam traditionemque quod spectat, in primis Moyses (qui non modo ut scriptor afflatus, sed etiam ut mere humanus historicus, omni est fide dignissimus omnique maior exceptione [1]) mundi creationem initio temporis peractam enarrat accurateque describit. Porro in ipsius commendationem, praeter omnes dotes historici veracissimi, illud concurrit singulare omnino ac praeclarum, quod omnes profanos historicos antiquitate antecellat, atque eo floruerit tempore, quo, non multis interiectis hominibus, primitivam traditionem circa mundi exordium facile haurire potuerit. Etenim quo tempore natus est, adhuc superstites esse poterant qui Iacobum Patriarcham viderant: Iacob autem vivente Abrahamo lucem attigit; Abrahamus vero loqui potuit cum Sem filio Noë, Noë denique cum Matusalem Adami coaevo.

Huic summae fidei testimonio ex historia desumpto, quae ceteras omnes historias auctoritate superat, accedit consensus unanimis omnium populorum totiusque antiquitatis, cuius testimonia congerit Eugubinus [2], quae in veritate hac adstruenda mire conveniunt. Qua in re illud est admiratione dignum, quod dum populi, de quibus sermocinamur, valde dissentiunt inter se utrum serius

1 De historiae Mosaicae authenticitate consuli possunt Calmet, Huetius, Bossuet, Hookius aliique magni nominis critici.

2 *De perenni philosophia* l. 7, c. 8.

ocyus mundus inceperit, fabulasque innumeras rerum creationi infarciunt, ut sui antiquitatem prae ceteris nationibus quam longissime proferant; in hoc tamen omnes constanter unanimiterque consentiunt, ut mundum in tempore procreatum affirment. Quis vero tam mirabilem consensionem, quae aliam originem habere non potuit, nisi irrefragabilem quamdam traditionem, erroris audeat insimulare?

Quod si ad mundi characteres, eiusque veluti lineamenta considerationem flectimus, eadem veritas magis etiam roborabitur. Nam, si de specie humana loquimur, non modo nihil est quod eius aeternitatem suadeat, verum etiam multa sunt quae ipsius novitatem evincunt. Et sane quid aliud nisi hominis novitatem ostendunt origines imperiorum, legislationum, populorum, quorum fere omnium exordia, incrementa, vicissitudines definire licet et enarrare? Quid apud antiquas gentes paucitas applicationum principiorum rationalium vel experientia colligendorum? Immo vero quid aliquarum notionum, quarum non difficile experimentum erat, omnimoda prorsus apud veteres ignoratio? Talis est notitia de zona torrida habitabili, quod etiam Ovidii tempore ignorabatur; de figura telluris in se redeunte, quod vel ipsa Tullii aetate aut vix, aut ne vix quidem compertum erat; de antipodum existentia, quae ad tempora nobis admodum propinqua disputata est; atque alia eiusmodi. Nonne haec generis humani primo infantiam, deinde adolescentiam, certe ortum patefaciunt? Quid plura? Inventio et incrementa artium et scientiarum, quarum aliae non adeo remotis temporibus penitus ignoratae, recentius detectae sunt, aliae rudes admodum non multo ante paulatim ad perfectionem etiam nunc et pedetentim adducuntur; satis superque generis humani, ac proinde mundi ipsius qui pro fine hominem habet, originem non modo non aeternam sed etiam non admodum vetustam esse declarant.

Hoc argumentum ipsi Lucretio, Epicuri deliramenta sectanti, vim fecit, qui proinde sic canere non dubitavit:

Praeterea si nulla fuit genitalis origo
Terrae et coeli semperque aeterna fuere,
Cur supra bellum Thebanum et funera Troiae
Non alias alii quoque res cecinere poëtae?
Quo tot facta virûm toties cecidere? nec usquam
Aeternis famae monumentis inclyta florent?
Verum, ut opinor, habet novitatem summa recensque
Natura est mundi, neque pridem exordia coepit.

Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur,
Nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt
Multa; modo organici melicos peperere sonores [1]:

Atque hoc quod ex historia tum positive tum negative demonstravimus, scientiae naturales mire confirmant. Nam ex geologicis observationibus constat, globum terraqueum magnam aliquam revolutionem subivisse (quae cum Noëtico diluvio iure confunditur), atque ex ipsa in statum, quem nunc contuemur, propemodum emersisse. Haec catastrophe ac subversio ad pauca ab hinc millia annorum (ex. gr. quatuor vel quinque) regreditur, prout ex observationibus plurimis colligitur et generatim geologi consentiunt [2]. His positis, quaeri potest utrum praeter divinas litteras ex aliis argumentis mere naturalibus probari possit ante hanc catastrophem homines extitisse? Respondemus affirmative, sed ita tamen ut non admodum propagati fuerint et consequenter non remotam nimis habuerint originem. Nam ex una parte quod homines extiterint tempore illius subversionis, evidenter patet ex traditione tanti eventus quae apud omnes gentes servata est; quod certe explicari non posset, si nemo testis illius superfuisset. Ex alia vero parte quod illi homines non multum tunc diffusi essent super terram, manifeste infertur ex paucitate reliquiarum et vestigiorum humanorum, quae reperiuntur in terrenis ante diluvium aut etiam ex diluvio formatis; cum contra reliquiae certae inveniantur multarum bestiarum sive terrestrium sive innatantium, nec non plurimarum plantarum. Hoc certe explicari non posset si copiosa hominum multitudo ubique terram inhabitasset; siquidem homo prae ceteris animantibus propriae existentiae vestigia relinquit. Etiam in regionibus, ubi silvestrem vitam agit, inveniuntur opera artis, ut arma ex lapidibus confecta et similia. Ut omittam vanum esse quod nonnulli dicunt, nimirum ossa humana citius corrumpi quam ossa brutorum, quod experientia non probatur immo potius improbatur. Tempore igitur diluvii species humana non admodum diffundebatur, atque ideo non admodum multiplicata erat; et quod consequens est non nimis antiquam iactabat originem.

Semoto diluvio, in terrenis, quae *tertiaria* appellantur, ut sunt arenariae ac marnae subappenninae, inveniuntur conchylia tam

1 *De Natura rerum* lib. 5, v. 323 et seq.

2 Vide quae hac de re erudite disseruit P. PIANCIANI S. I. *Annali delle Scienze religiose* vol. II, fascic. VI, 1836. Esame dell' opinione del sig. BECQUEREL. Confer etiam egregium eiusdem auctoris opusculum, cui titulus: *In historiam Creationis Mosaicam Commentatio*, Auctore IO. BAPTISTA PIANCIANI S. I.

integre servata, ut Brocchius persuadere sibi nequeat ea telluris strata vetusta nimis exordia cepisse [1]. Iamvero terrena illa nec ossa exhibent, nec opera humana, nec etiam partes ullas reliquas simiarum aut quadrupedum carnes vorantium; quamvis residua multa suppeditent aliorum entium terrestrium. Ergo nec homo nec bruta perfectiora longam vetustatem habent.

In inferioribus stratis fossiliferis inveniuntur plantae terrestres; sed nullum animal, exceptis aquaticis classium deteriorum. Ubique vero maris vestigia conspiciuntur. Unde videtur tellus initio aquis cooperta fuisse, quod generatim tum geologi tum interpretes divinarum Scripturarum admittunt. Ergo animantia terrestria non semper extiterunt, et consequenter aeternam originem habere non possunt.

Denique observationes omnes ostendunt in productione rerum processum fuisse ab imperfectis ad perfecta atque in his a minus perfectis ad perfectiora. Et sane in terrenis quae ante alia efformata videntur, desunt omnino fossilia organica. Si ita est, principio non extiterunt nisi corpora simplicia vel elementaria. Nunc contra vix apparent eiusmodi substantiae, nisi ars aut fortuita quaedam causa eas analysi extrahat ex mixtis vel compositis. Corpora, quae magis abundant in natura et minus quam cetera compositionem participant, ea sunt quae saltem coagmentantur ex duplici elemento; ut aqua, ex. gr. tellus, atque his similia, quorum nonnulla *alcalia fixa* vocantur, alia *oxyda metallica*. Iam vero haec ex combustione generantur; atque ideo iuxta leges naturales formari aliter nequiverunt, nisi vi conflagrationis cuiusdam immensae. Hinc sequitur orbem terrae, antequam ad praesentem statum accederet, undique conflagravisse; in quo statu nulla certe possibilis fuit vita animalis vel vegetatio. Fuit igitur tempus, quo nulla fuit super faciem terrae substantia vivens seu organis instructa. Nulla igitur ex his rebus est aeterna, sed omnes in tempore conditae sunt.

Huc tantum adducunt naturales scientiae; utrum autem ipsa globi terrestris materia per se spectata, semotis plantis et animantibus, immo semota omni vi et organismo, ab aeterno creari potuerit, quaestio est quae non physice sed tantum metaphysice resolvi potest, vel etiam historice, ex testimonio praesertim sacrarum scripturarum. Dixi *materia tantum per se spectata*, quia si mundanus ordo sumitur, hic, quacumque ex parte consideretur, physicas notas offert quae eius non modo initium sed etiam non admodum remotam originem manifestant.

1 *Conchylog. Foss. subappenin.* Introd.

Propositio III.

Mundus aeternus repugnantiam involvit.

22. Haec quae disputavimus, pro fine, quem intendimus, satis superque sunt. Nihilominus alia subtilis quaestio superest, quae aeternae mundi productionis possibilitatem attingit. Qua in re ne peregrini prorsus videamini, aliqua leviter delibabo. Itaque haec controversia summorum etiam philosophorum animos in oppositas distraxit partes. Alii enim, ut S. Thomas, Suarez et Scholasticorum plerique, etsi, ad factum quod spectat, mundum in tempore productum esse concederent, tamen, quantum ad possibilitatem attinet, eius aeternam molitionem non repugnare existimarunt. Inter hos nonnulli mundum ab aeterno existentia donari potuisse autumarunt, sed quoad sola entia *simultanea;* alii id extenderunt ad entia etiam *successiva.*

Utrorumque argumenta ad hanc summam revocari possunt: quod aeterna mundi creatio neque ex parte Dei repugnet, neque ex parte mundi, neque ex parte ipsius creationis. Primum quidem, quia Deus ab aeterno virtutem habuit creandi mundum; alterum vero, quia mundus capax fuit existendi quandocumque a causa produceretur, nec ad effectus rationem pertinet, ut tempore sequatur causam, sed sufficit ut natura tantum sit posterior; tertium denique, quia creatio in instanti peragitur, nec postulat ut res creata fiat post nihilum, sed ex nihilo, idest non ex aliquo praeiacente subiecto, quod natura saltem antecedat.

Sed pace tantorum sapientum, quos summa in veneratione habemus, contrariam sententiam amplectimur, quae non minus graves nacta est fautores. Huiusmodi sunt Augustinus, Toletus, Petavius, Gerdilius, recentioresque philosophi fere omnes, qui consensione unanimi id possibile fuisse negant. Atque ad sic iudicandum his praecipue impellimur argumentis. Primum, quia mente concipi nequit, immo etiam idearum pugnam sibi implicare videtur productio rei cuiuspiam, quae nullum habuerit durationis initium. Nam quod durationis initio careat ens necessarium, id optime concipitur; siquidem ens eiusmodi, cum productum non sit sed exstet a se, nunquam existentiam inchoasse dici debet. At in re producta et contingente nequit exordium aliquod non cogitari; nam si facta est, certe in determinato aliquo momento temporis facta est, quod saltem cum ipsa inceperit. Hoc autem de mundo aeterno dici non posset; quandoquidem aeternitas initio

caret, atque ideo quidquid aeternum concipitur, ita concipitur ut nunquam inceperit.

Deinde, in hypothesi creationis aeternae adstruendum esset infinitum alio infinito maius, et quidem in eodem ordine durationis, quod repugnare videtur; quippe infinitum si exceditur, iam infinitum non est. Et sane in illa hypothesi praeterlabi debuissent infinita momenta, infiniti dies, infiniti menses, infinitae astrorum conversiones; siquidem mundi existentiam tempus metitur, tempus autem in mundo aeterno privaretur initio. Nemo autem non videt numerum mensium a numero dierum, et hunc iterum a numero momentorum superari. Accedit in hac hypothesi quod simulanda esset series infinita, quae tamen augeri posset; nimirum infinita duratio, et una pariter infiniti astrorum cursus, qui novis successionibus in dies augescunt. Id autem absurdissimum est; infinito enim additio fieri nequit.

Nec dicatur tale augmentum non anterius incidere, ex qua parte initium deest, sed incidere posterius, nimirum ex parte temporis insequentis, quod nondum revolutum est, et respectu cuius series illa finitur. Nam, ut Toletus scite observat, eiusmodi incrementum successionis reapse fieret ex parte etiam anteriori, ex qua series, de qua loquimur, infinita esset [1]. Nam si Deus mundum ab aeternitate condidisset, a tota etiam aeternitate corpora coelestia, quae assidua vice in suas moverentur orbitas, certo loco ac situ disposuisset, atque iam tum ad motum incitasset, saltem incitare potuisset. Nulla certe in hoc apparet repugnantia. Astrorum igitur sumamus aliquod, exempli gratia solem, statuamusque ipsum in oriente primum collocatum, exinde, occidentem versus, motum, qui nobis apparet, arripuisse. Iam quaerimus: quanto tempore intervallum illud confecisse dicitur? Finitone an infinito? Si hoc reponitur, absurdum fingitur, nimirum finitum intervallum (spatium enim illud certe finitum est) percurri tempore infinito. Sin autem dicitur primum, argumenti vis nulla ratione declinatur. Nam iterum adversarios interrogamus: num eiusmodi expleta orbis medietate, tempus quod exinde ad nos fluxit sit finitum an infinitum. Si finitum dicitur, tempus totum finitum erit. Siquidem finitum finito additum nonnisi finitum exhibet. Sin vero infinitum asseritur, tunc (quoniam ipsi praeivisset tempus illud, quo sidus primo ab oriente in occidentem cieri coepit) infinito fieret additio ex ea parte qua infinitum ponitur, seu versus originem ipsam et exordium conversionis illius. Hoc vero contradictorium esse ipsi adversarii largiuntur.

1 *Comment. in octo lib. Arist. de phys. auscultatione* c. 2, q. 2.

Alia argumenta in promptu essent, nimirum quod ea hypothesi aliquid praeteriisse fingendum esset, quod nunquam fuisset praesens. Deinde quod successio cogitaretur et series sine initio, posteriora absque primo, inchoatum sine principio, atque alia generis eiusdem, quae revera animo concipi nequeunt. At ne nimis progrediar, ab his urgendis abstineo [1].

Fateor equidem ea argumenta nonnullas instantias ab adversariis pati posse, quibus ut responderemus, in magnas subtilitates eundum esset. Sed quoniam in res subtiles et obscuras easdemque non necessarias multam operam conferre nolumus, ab his proponendis ac discutiendis temperamus. Potius veniamus ad respondendum iis, qui mundi aeternam productionem necessariam fuisse variis contendunt argutiis.

Difficultatibus eorum qui aeternitatem mundi comminiscuntur, fit satis.

23. Obiic. I. In primis occurrunt recentis eclectismi fautores, quorum ratiocinationem, maioris perspicuitatis gratia, per partes paulatim exponam. Primum igitur aiunt, Deum necessario creasse mundum; eo quod non modo substantia sit, verum etiam causa; immo in tantum causa in quantum substantia, et substantia in quantum causa. Tum addunt: Deum quia causa est creare posse; at quia causa absoluta est, se a creando abstinere non posse. Hinc vero mundi aeternitas, ut quisque perspicit, manifestissime derivatur.

Resp. Nemo haec legens non indicaturus est, opinor, eos qui talia obiiciunt, aut consulto et de industria communes notiones velle pervertere, aut nos satis illa, quae proferunt, intelligere. Tanta in his confusio idearum viget et pugna. In primis enim conceptum substantiae cum conceptu causae perperam complicant. Quamquam enim omnis substantia sit etiam causa (siquidem quidquid est, aliquam agendi vim sibi vindicat), tamen differens est

[1] Qui plura cupit, legat is egregiam Gerdilii de hac re dissertationem (*Demon. mathém, contre l'etern. de la matière*. Tom. 4 Op.), ubi ad impossibilitatem, de qua agimus, demonstrandam plures rationes ex Mathesi depromit. Ad rationes vero adversariorum reponimus repugnantiam, quam quaerunt, adesse ex parte creationis exigentis in ente, quod creatur, initium existendi; quod cum aeternitate conciliari non potest. Adest insuper eiusmodi repugnantia ex parte ipsius mundi, quatenus per productionem induit existentiam. Denique adest etiam ex parte eorum quae creationem eius aeternam consequerentur, quemadmodum argumentis supra allatis explicatum est.

utriusque conceptus; nec idcirco res aliqua substantia esse dici potest, quia causae notionem involvit. Nam ratio substantiae non cernitur in hoc, quod res agat; sed quod ita exstet, ut alteri non inhaereat, sed subsistat in se. Quare notio substantiae notionem causae antevertit omnino, nec, ut illa, activitatem, sed existendi modum respicit. Deinde etiamsi uterque conceptus confunderetur, tamen non ideo creationis necessitas inferri posset. Probe enim animadvertendum est discrimen inter causam necessariam et liberam; quarum prima cum effectu ita nectitur, ut ea posita effectus etiam poni debeat; altera contra non item, sed illum si velit sic producit, ut possit non producere. Per hoc enim libera est, quod habeat propriae actionis potestatem. At vero Deus, ut supra dixi, non est causa necessaria mundi, sed prorsus libera. Ut igitur quia Deus ita voluit, mundus extitit; sic pariter, si Deus aliter maluisset, mundus nunquam extitisset.

Et sane idipsum animadvertere videntur adversarii, cum aiunt: Deum si causa est, creare posse; sin causa absoluta est, se a creando abstinere non posse. Quibus verbis se necessitatem creationis non ex ratione causae, sed ex ratione causae absolutae derivare significant. Verum dum haec dicunt, sibimet non sunt constantes sed quadrata rotundis commiscent. Nam tantum abest ut causa absoluta necessario effectum condat, ut exinde contrarium potius consequatur. Quod enim omnino absolutum est, id ut nullam dependentiam, sic etiam nullam necessariam relationem ad rem sibi externam habere debet; secus absolutum revera non esset, propterea quod conditionem a se distinctam includeret. Si igitur Deus quia causa est, et quidem potentissima, creare potest; profecto quia causa absoluta est, abstinere se a creando potest. Sic enim habet creandi virtutem, ut nulla ad producendum effectum absoluta necessitate adigatur.

Urgent: Deus suapte natura actuosus est; ergo a creando temperare nequit.

Resp. *Conc. ant. nego conseq.* Nam Deus quidem actuosus est vi naturae, cum hoc ad realitatem pertineat. Sed actuosus est ea ratione eoque modo, qui sit absolutae suae perfectioni consentaneus. Quare duplex actio in Deo distingui debet: interna una, altera externa. Illa in cognitione reponitur et dilectione, qua Deus circa se ipsum necessario versatur; atque haec operatio ab eo separari non potest. Alia sita est in productione rerum ceterarum; quae, quia contingentes sunt, cum divina bonitate, ut supra dixi, necessario non connectuntur. Unde emergit, ut ad posteriorem hanc operationem quod spectat, Deus necessario actuosus sit, non hoc

quidem sensu, quatenus actu in rerum productionem necessario prosiliat, sed quatenus necessario activitatem habet ac vim easdem producendi, sub hac tamen conditione, si velit. Ratio autem cur Deus ab actione quidem externa temperare queat, non item ab actione interna, in promptu est. Nam actio interna perfectionem in ipso ponit agente; at actio externa non proprie agentem perficit, sed effectum qui producitur. Quod in ipsis etiam creatis causis aliquo modo conspicitur. Nam sculptor, ex. gr., cum hominem aut belluam marmore ponit, praecise quatenus agit, non seipsum sed materiam illam perficit; ac si exercitio illo actionis in se etiam perficitur, id exinde procedit quod non immediate per essentiam agat, sed per actum ab essentia distinctum.

Perstant: actio qua Deus creat, cum divina natura confunditur. Ergo separari a Deo non potest, sicut divina sapientia a Dei operatione secerni nequit. Praeterea causa relationem habet ad effectum. Sed Deus natura sua est causa. Ergo natura sua relationem habet ad effectum.

Respondemus: prima huius difficultatis pars antiquissima est et iam pridem a Scholasticis refutata. Quare adversarii dum illam opponunt, vetustissima recoquunt, silentio praetermissis solutionibus, quas doctores illi acutissimi et graves reposuere. Ea vero evertitur facile, si consideretur in actione divina creandi duo animadverti posse: realitatem ipsam qua illa constat, et relationem ad obiectum ponendum. Porro harum rerum prima cum Dei natura unum idemque est. Deus enim modificationibus non afficitur, sed simplicissima tantum substantia constat. Ea proinde a Deo abesse nequit. At altera contingens est; et esse potest vel abesse, utpote quae perfectionem in Deo nullam ponat, sed respectum tantum externum addat. Qui respectus divinam realitatem non necessario consequitur, sed a divino pendet arbitratu; siquidem exinde oritur quod Deus, absque ulla sui mutatione, simplici actu voluntatis eodemque sempiterno, mundum condere vel non condere, atque hoc tempore potius quam alio creare decernat. Et quoniam divina actio rationem creationis non induit, nisi eiusmodi accedat relatio; idcirco est, ut contingens creatio sit, licet Deus in se mutationem varietatemque intrinsecus non suscipiat. Verum haec clariora fient, cum de divina libertate atque immutabilitate invicem concilianda disseremus; in praesens ad contrarium eripiendum errorem, quae innuimus, sint satis.

Ad alteram instantiae partem perfacile responsum est. Nam causa omnis dupliciter spectari potest: ut actu ponens effectum, et ut ad eum ponendum vim tantum retinens. Si primo modo spectatur,

relationem habet ad actualem effectum; si altero, relationem habet ad effectum non actualem, sed vel futurum vel possibilem. Cuius disiunctionis ratio est, quia si causa est necessaria, relationem habet ad effectum reapse futurum; si causa est libera, relationem habet ad effectum mere possibilem. Iam vero Deus non primo modo, sed secundo cogitandus est vi suae naturae ut causa. Nimirum cogitandus est ut causa in actu primo, quatenus potestatem habet producendi effectum, si velit; atque ideo prout relationem ad effectum mere possibilem. In actu autem secundo est causa non vi naturae sed vi voluntatis, qua ad res alias extra se creandas libere flectitur. Quare sub hoc respectu relationem quidem habet ad effectum actualem, sed eiusmodi relatio procedit ab actu libero divinae voluntatis.

Obiic. II. Kant in *antithetica rationis purae* postquam thesim, *quod mundus aliquando inceperit* ex natura infinitae seriei, quae compleri reapse nequit, nisi desinat esse id quod est, evidenter ostendit; ad probandam antithesim *quod mundus initio carere debuerit,* gradum facit. Idque sic demonstrare conatur. Fingamus, ait, incepisse mundum. Profecto cum initium eius existentiam importet quae antea non erat, in ea hypothesi praeire debuisset tempus aliquod, in quo mundus non existeret. Ante igitur quam mundus exstaret, tempus quoddam vacuum praecessisse dicendum esset. At vero in tempore vacuo nulla res ad existentiam venire potest. Nam nulla quidem eius temporis est pars, quae prae alia rationem praebeat, cur res esse potius debeat quam non esse. Quamquam igitur in mundo plures series inchoari possint; ipse tamen mundus initio carere nequit, et, ad elapsum tempus quod attinet, infinitus esse prorsus videtur [1].

Resp. Negando prorsus quod quia creatio initium rei creatae importat, tempus aliquod ipsi praeire debeat. Revera enim aliud praeire non debet, nisi causa. Kant ideo decipitur, quia tempus concipit ut quid absolutum et ab existentia rerum, quae tempore afficiuntur, omnino distinctum. Quod non est ita; siquidem tempus non est aliud, nisi duratio rerum mutabilium; ac proinde sine rebus, quae mutantur, exstare non potest. Quare tota Kantii ratiocinatio commentitio nititur fundamento et idea chimaerica temporis imaginarii, quod veluti vacuum concipiatur. At huiusmodi tempus vacuum reale non est, sed merus imaginationis lusus. Nec vero in tempore sive vacuo sive pleno ratio quaeri debet pro existentia rerum creandarum; sed ratio haec Deus est, qui libere in aeternitate

[1] *Critica Rat. Purae Dialect. Transcend.* l. 2, c. 2, sect. 2.

operatur, et actione creandi rèm condit e nihilo, efficitque ut extare incipiat. Simul autem cum rebus tempus etiam creat, quod ab earum duratione mutabili nullo modo differt. Quare qui primae creationi tempus aliquod praecessisse fingit, pugnantia loquitur. Nam ante primam rerum creationem entia creata subaudit et sine rebus mutabilibus existentiam mutationis comminiscitur. Prius-quam mundus corporeus formaretur, nullum omnino erat tempus, sed sola aeternitas Dei propria. Hoc optime iudicamus, licet lasciviens imaginatio successionem vacuam nobis obtrudat. Secernat igitur Kantius ab imaginatione iudicium, et non modo antithesis haec, sed universa eius antithetica evanescet.

At quaeres: cum ergo mundus antequam crearetur non fuisse dicitur, illud *ante* quo pacto intelligi debet? Repono intelligendum id esse non positive, quasi tempus aliud praefluxerit, in quo mundus non erat; sed negative, quatenus tunc tantum, cum conditus est, existendi initium mundus ceperit. Vel etiam, si lubet, referri id ad aeternitatem posset, quae, quia principio prorsus caret, individua ac simplici sua duratione cum tempore non incepit, sed hoc non exstante exstabat [1].

Articulus IV.

De fine quem Deus in hac rerum molitione intendit, deque mundi perfectione.

24. Deum optimum maximum in hac rerum universitate molienda finem aliquem sibi proposuisse tam certum est, quam quod certissimum. Sapientis enim est non caeco impetu ac temeritate ad operandum abripi, sed consilio duci et ratione; cum eius proprium sit aliquid in operando respicere et finem certum praestituere operi, quod conficitur. Deum autem esse sapientem et sapienter operari nemo nisi atheus inficiabitur. Id igitur ratum firmumque arbitrantes, quinam hic finis fuerit, inquiramus. Qua in re ambigi profecto nequit huiusmodi finem Deum ipsum esse debuisse. Rectus enim ordo postulat, ut bona qualibet ad optimum, ad quod suapte natura spectant, dirigantur; intentio autem et ordinatio di-

[1] Alia argumenta, quae sive ex Aristotele, sive ex Averroë et Proclo depromi possent, ex dictis facile dissolvuntur. Ceterum si quis ea attentius amat considerare, adeat Genuensem (*Metaph.* t. 3, App. 2), qui Pererii solutiones ad duodecim argumenta Aristotelis, viginti Averrois, duodecim Procli fuse refert. Aut etiam, si lubet, adeat Card. Toletum, qui illorum praecipua sophismata proponit ac solvit. *Comm. in octo lib. Arist. de phys. auscult.* c 2, q. 2.

vina non potuit non esse rectissima. Praeterea, in effectione rei finis est primum movens; nam agens nonnisi a fine ad operandum impellitur. Sed primum movens effectionis divinae non potuit esse aliquid distinctum a Deo; secus Deus non esset absolute primum rerum omnium principium. Ergo finis creationis est ipse Deus. Tertio, finis est bonum voluntatem alliciens. Sed extra Deum nullum erat bonum quod divinam voluntatem alliceret. Ergo etc.

At cum dupliciter subiectum aliquod spectari possit tamquam finis, nempe vel quatenus incremento aliquo perfectionis in semet augendum sit, vel quatenus se aliis manifestet et communicet; non primo sed secundo tantum modo Deus fuit creationis scopus. Deus enim cum sit perfectissimus ac beatissimus; nullo intrinsecus augmento perfici aut novam beatitatem lucrari unquam potest. Ut igitur se quodammodo diffunderet, atque alios propriae perfectionis et beatitatis particeps faceret; seu ut se aliis intelligentiis manifestaret, ex quo eius laudatio et amor consequeretur; id finem dumtaxat constituit, quem Deus in rerum molitione intendit. Atque hoc breviore formula expressum propositione illa continetur qua creationis scopus Dei gloria fuisse dicitur. Quod quidem de externa intelligendum est. Nam illa, quae interna vocatur, et in dilectione et notitia consistit, quam Deus ipse de se habet; aeterna est ac necessaria, et a rebus creandis minime pendet. Hac igitur seclusa, non aliud restat nisi exterior Dei glorificatio, ex manifestatione perfectionum eius resultans, quam proinde Deus in creatione spectasse dicendus est. Atque hoc ab ipso naturali rerum ordine persuadetur; qui mire patefacit omnia ad Dei gloriam tendere, cum singulae res creatae, quotquot sunt, vi naturae divinam bonitatem et sapientiam praedicent, ad eiusque laudationem contuentes impellant, et divinae potentiae utpote supremae causae se subiiciant.

Porro gloria definitur clara notitia cum laude. Ut Deus igitur innotesceret, et non modo verbis, verum etiam obsequio et operibus a creaturis omnibus, prout quaeque capax est, laudaretur, illud est quod scopus huic rerum universitati praefigendus et revera praefixus enuntiat.

Quod vero ad utilitatem attinet, quae magna sane ex rerum universitate redundat, eam omnem Deus in creaturas rationales transferendam voluit. Etenim totam hanc adspectabilem rerum machinam in emolumentum illius naturae concurrere oportebat, quae inter ceteras optima foret, atque relationes rerum ad earumdem usum debite faciendum internoscere, et cum supremo fine, nimi-

rum divina gloria, congruenter copulare potuisset. Rationi factum ipsum consonat; siquidem nulla est res, quae, si recte adhibeatur, bonum aliquod homini non importet. Alia enim ad vitam eius alendam tuendamque, alia ad relaxandum animum, alia ad sanitatem servandam vel recuperandam, alia ad iustam defensionem exercendam, alia ad semet ceterosque perficiendos, omnia ad Dei notitiam et amorem comparandum, in quo summa hominis beatitas est, maximopere conferunt.

25. Hinc ratio desumi potest ad explicandam rerum, quibus machina haec coalescit, varietatem et ordinem. Nam si finis, quem Deus in creandis rebus intendit, divina gloria continetur, quae ex divinarum perfectionum manifestatione exsurgit; compertum cuique fit, hunc mundum quamdam, ut ita dicam, imaginem et imitationem Dei praeseferre debuisse ut ex ipsius consideratione cognitio et laus artificis consequeretur. Iam vero Deus est unus et multiplex; unus quidem natura, multiplex virtute. Nam simplicissima eius unitas infinitis perfectionibus aequivalet, et omnem, quae excogitari potest, bonitatem detractis limitibus ac defectibus continet. Ergo mundus, utpote hanc divinae naturae unitatem, et, si ita loqui fas est, varietatem expressurus, unitate simul et varietate donandus fuit. Id autem melius fieri non poterat, quam si multiplici diversarum rerum genere constaret, quae tamen ratione ordinis aliae ex aliis nexae et invicem colligatae in unum quodammodo coalescerent. En igitur cur tanta rerum copia mundus locupletetur, omniaque tanto ordine invicem colligentur.

Deus per creationem se extrinsecus manifestat. At cum Deus sit infinitus, creaturae autem finitae; nonnisi aegre admodum et imperfecte ille ab his poterat repraesentari. Ergo ut hic defectus aliquo pacto compensaretur, necesse fuit creaturas multiplicari; ut sic facilius exprimeretur per plura, quod per pauciora vix aut ne vix quidem innotuisset. Sic peritus orator, cum uno vocabulo conceptum suum non satis significari perspicit, verba congeminat protrahitque orationem, ut copia ornatusque dicendi ideam mentis, quoad fieri potest, congruenter explicet. Non aliter Deus creatione rerum quasi disertam aliquam orationem habuit, qua apud rationales creaturas de se deque sua bonitate ac potentia copiose eloqueretur. At vero rerum varietas et multitudo nequaquam Deum satis apte expressissent, nisi eius unitatem dilucide manifestassent. Quod quidem aliter praestari non poterat, nisi ratione ordinis et mutui nexus res omnes continerentur unitate quadam, vi cuius se ab uno profluxisse principio patefacerent. Atque idcirco est, ut tanta varietas mundum exornet, atque omnia mirifice inter se apta videantur.

26. Pro coronide nonnihil hic de mundi perfectione dicamus. A Leibnitio [1] enim eiusque asseclis pro mundi *optimismo* acriter pugnatum est asserentibus, praesentem rerum universitatem ceu maximam omnium possibilium habendam esse. Haec autem opinio minuenda videtur, utpote quae divinae admodum detrahit libertati. Hoc enim nititur fundamento, quod Deus a meliori bono, quod perspicit, ad operandum determinetur. Id vero falsissimum est. Deus enim nequit determinari ad obiectum, quod cum eius essentia necessario non connectatur; nulla autem finita bonitas utcumque melior, cum Dei essentia necessario connectitur. Sed ut haec mittamus, quae alterius loci materiam attingunt, Leibnitianae opinionis falsitas vel inde apparet, quod mundus absolute optimus repugnantiam sibi implicet. Nam divina potentia, utpote quae limite vacat, nunquam rebus quibusque creandis exhauritur. Quare quidquid facit, ita facit; ut meliora semper et locupletiora facere possit. Praesens igitur mundus est eiusmodi, ut ab aliis possibilibus numero carentibus, qui nobiliores essent pluribusque partibus instructi, facile superetur. At vero quod tale est, id certe sine pugna conceptuum optimum censeri nequit. Optimum enim supremum gradum perfectionis attingit; atque ideo nec augeri in se potest, nec se meliora patitur. Praeterea mundus optimus maximam, quae haberi posset, Dei imitationem praeseferret. Sed Deus, utpote infinitus, nunquam a rebus creatis sic exprimitur, ut nequeat perfectius, dempto fine, repraesentari. Ergo nisi desipere omnino velimus, non modo hic mundus, sed et alius quilibet, omnium possibilium optimus dicendus non est.

Haec quidem quoad absolutam mundi valent perfectionem. Nam si de relativa loquimur, quae inde oritur quod mundus in finem a Deo determinatum plene collineet; nihil vetat quominus perfectus et optimus habeatur; quatenus manifestationi divinae gloriae in eo gradu, quem Deus voluit, adamussim respondeat. Hoc immo consentaneum plane videtur; siquidem ad sapientiam (quam in Deo esse maximam nemo sanus inficiabitur), omnino pertinet ut media ad finem, qui spectatur, aptissime accommodentur. Atque in hanc sententiam loquutus est S. Thomas ubi inquit: « Universum suppositis istis rebus non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquid esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia [2]. »

1 Vid. *Princ. Philosophiae et Theodiceae.*
2 *Summa Theol.* 1. p., q. 25, art. 6.

CAPUT TERTIUM

DE CORPORUM ELEMENTIS.

Ut plantae, quo spectabiliores sunt, eo altius agunt et humi occultant radices; sic plerumque res naturae quo plus patent, eo abstrusiora a captuque remotiora continent principia. Id in praesens propositum optime cadit. Etsi enim corpora assidue sensibus usurpemus et iugibus tentemus experimentis; tamen elementorum, unde constant, difficillima est investigatio. Nihilominus, quoad poterimus, tam arduam quaestionem enodare curabimus; ac primum praecipua, quae circumferri solent systemata examinabimus; deinde quid verius iudicandum sit exponemus.

Articulus I.

Varia systemata exponuntur.

27. Corpora nominantur substantiae extensione praeditae, atque ideo trina gaudentes dimensione: longitudine, latitudine, profunditate. Has vero esse compositas experientia constat; non solum quia ratione quantitatis divisibiles sunt in partes, sed etiam quia ratione generationis et corruptionis aliae in alias convertuntur. In qua conversione manifestum est substantiae quae corrumpitur aliquid permanere in substantia quae generatur (secus haec omnino crearetur); et aliquid plane desinere, secus nova substantia non exsurgeret. Sic cum ex oxygenio et hydrogenio gignitur aqua, necesse est ut aliquid horum elementorum supersit in aqua, et aliquid immutetur. Nam si nihil superesset, aqua non fieret ex ipsis, sed de nihilo conderetur; sin omnia plane manerent, aqua ab illis non differret. Nec dicas illud quod demitur non esse aliud nisi dispositionem diversam molecularum, quae variatur in aqua per commixtionem duorum illorum corporum aëriformium. Nam modo non disputamus quid sint principia constitutiva corporum; sed generatim horum compositionem testamur. Ad quam confuse asserendam oppido sufficit ut aliquid in corpore genito inveniatur diversum ab eo, quod erat in corpore unde generatur; quidquid illud tandem sit, sive mera elementorum dispositio, sive aliquid tali dispositione praestantius, His praeiactis praecipua philosophorum systemata innuamus.

28. Scholastici ductu Aristotelis corpora ex materia et forma conflari dixerunt, intelligentes pro materia subiectum aliquod primum indifferens et determinabile, pro forma vero principium quoddam actuosum et determinans. Illud, nempe materiam, in quavis transmutatione substantiali permanere docebant; utpote quae capax esset evadendi quodlibet corpus accessu formae, vi cuius actum et determinationem acciperet; hoc autem, videlicet formam, variari affirmabant in singulis corporibus specie differentibus, et actione agentis perire in corruptione determinati corporis, ac produci in generatione alterius. Sic cum lignum comburitur, materiam ligni manere aiebant in igne qui generatur, corruente tantum forma, cui per combustionem nova forma succederet ad corpus quod producitur constituendum. Argumenta vero, quibus systema fulcirent, desumebant ex diversitate substantiali qua corpora differunt, ex. gr. aqua ab igne, et lapis a planta; et ex generatione qua alia ex aliis producuntur.

Hanc sententiam recentiores philosophi reiiciendam putarunt, tribus suffectis systematibus, quorum alterum *atomorum*, alterum *entium simplicium*, tertium denique *chymicum* appellarunt.

29. Atque ad primum quod attinet, Cartesius, Gassendus, Galilaeus aliique veterem Empedoclis, Democriti, Leucippi et Epicuri opinionem, paucis immutatis, renovarunt, aientes corpora componi ex parvis corpusculis, quae vel atomi vel moleculae nominantur. Haec corpuscula, non improducta et casu agitata, ut antiqui illi gentiles, sed a Deo condita et divina sapientia multifariam inter se disposita atque ordinata, substantias omnes materiales constituere docuerunt. Eorum igitur sententia cum novum gignitur corpus, nulla forma substantialis revera producitur; sed atomi vel moleculae, quae iam existebant, novam dispositurам et ordinem recipiunt; eo ferme modo, quo in operibus artis lapides iidem ex. gr. diversimode copulati et dispositi efformant templum, aut turrim, cum ante efformarent palatium vel theatrum. Addunt etiam nonnulli ad diversitatem corporum explicandam concurrere varietatem figurae, qua moleculae ipsae primitivae ornantur. Nam Cartesius putat eas triplicis esse generis, atque ideo triplex corporeum elementum haberi. Primum est subtilissima quaedam materia exorta ex attritu molecularum in motu quem Deus iisdem impressit, post divisionem totius massae primitus conditae. Secundum constat globulis, qui enati sunt ex abscissione angulorum a moleculis cubicis, in quas Deus initio dissecuit massam illam. Tertium triangularem formam induit striis quibusdam excavatam, propterea quod pars quaedam materiae in motu, de quo diximus,

inter tres globulos interiecta iacuerit. At Gassendus innumeras figuras atomis primitivis elargitur, statuens earum alias esse cubicas, alias cylindricas, alias pyramidales, aut globosas, aut hamatas, vel uncinatas, vel alterius formae cuiuslibet. Argumenta, quibus doctrina haec sustinetur, sunt: quia in rebus physicis standum est sensibus, et quia haec hypothesis sufficit ad corporum phaenomena explicanda.

30. Systema entium simplicium, quemadmodum propositum est a Boschovich, corpora componi fingit ex substantiis quibusdam simplicibus, seu nulla quantitate affectis; numero quidem finitis, et vi attractiva (ut invicem uniantur), ac repulsiva (ad mutuum contactum impediendum) praeditis [1]. Exinde physicam corporum extensionem proficisci autumat; eamque reponit in ipsa entium simplicium multitudine per mutuas vires haerentium et certo quodam intervallo distantium. Cum autem huiusmodi entia simplicia homogenea inter se sint et eiusdem plane naturae; varietatem quae conspicitur in corporibus explicat vi diversorum modorum, quibus entia illa simplicia invicem copulantur; eo fere pacto quo alphabeti litterae ex nigricantibus punctis, sic inter se propinquis ut earum interstitia nudis oculis non conspiciantur, conflari ac nova iterum iunctione et dispositione omnes libros, qui bibliothecam aliquam ornant, suppeditare possent. Rationes denique, quibus utitur, ad hanc demum reducuntur. Prima elementa corporum ex aliis constare nequeunt; secus non essent prima. Ergo debent esse simplicia. Cum vero non possint esse nihilum; erunt entia. Ergo erunt entia simplicia.

31. Tandem chymiae cultores hoc sistema tuentur: Corporum duo sunt genera: mixta nimirum et simplicia. Corpora simplicia dicuntur, quae arte chymica in alia corpora heterogenea resolvi nequeunt, saltem adhuc resoluta non sunt; ut ex. gr. hydrogenium. Mixta vero nominantur, quae ex simplicibus diversi generis coalescunt, ut ex. gr. aër, aqua et similia. Iam vero corpora simplicia, quoniam divelli nequeunt nisi in particulas minores, donec ad minimas ventum sit quae per media physica ulterius dispartiri non possint; ex his tamquam ex elementis constare dici debent. Hae igitur minimae particulae ulterius non divisibiles, moleculae primitivae vel atomi appellantur. Mixta vero resultant ex unione simplicium, quae utrum sint diversae speciei inter se an omnino similia quoad naturam et solum differentia propter texturam partium in quas absolute, si media suppeterent, resolvi pos-

[1] *Philosophia naturalis. Theoria.*

sent; id in physica non est adhuc exploratum. Vis denique qua atomi homogeneae invicem copulantur, affinitas molecularis; ea vero, qua atomi heterogeneae uniuntur, affinitas chymica nominatur.

Argumenta, quibus systema hoc persuadetur, tria potissimum esse videntur. Primum, quia in rebus sensibilibus standum est experientiae; experientia autem non aliud docet, nisi resolutionem mixtorum in simplicia et simplicium in partes minores. Secundo, quia per se sufficit ad phaenomena quaelibet explicanda. Tertio, quia cum duo corpora simplicia ad mixtum efformandum inter se uniuntur, pondus corporis mixti aequare conspicitur summam ponderum illorum simplicium. Ex quo infertur eandem substantiam cum eadem quantitate manere in mixto, quae prius erat in simplicibus.

Proposita systemata expenduntur.

32. Ut ab ultimo incipiamus, systema chymicorum, qua parte experientiam respicit, totum conceditur; at non propterea prima corporum principia revera explicat. Haec enim non experientia comparantur, sed ratiocinatione. Immo experientia comparari neutiquam debent. Nam experientia analysi sua non aliud exhibere nobis potest nisi corpora; ea nimirum de quibus quaerimus elementa. Nisi igitur ratiocinium demonstret ea corpora non esse ulterius composita quoad naturam, sed una tantum realitate constare; iactata experientia nihil concludet. Id vero systema, de quo agimus, minime facit. Nam, ut cetera omittam, cum mixta in simplicia resolvuntur, et simplicia in moleculas; unde scimus moleculas ipsas non esse compositas? Quia dicitur, ulterius scindi non possunt. At in primis ex eo quod nos instrumentis nostris aliquid partiri nequeamus, minime sequitur illud in se non esse divisibile. Deinde etiamsi moleculae illae, qua extensione fruuntur, nullam molis ulteriorem divisionem admitterent; nihil tamen inde inferri posset; cum hic non agamus de compositione quantitatis, sed de compositione naturae ipsorum corporum. Quantitas autem etsi a Cartesio cum materia confundatur, a Leibnitio tamen iure distinguitur [1].

Immo vero moleculas illas compositione aliqua naturali constare, ex unitate et activitate, qua partes eius quantitativae fruuntur,

[1] « Quoique je n' admette point de vide, je distingue la matière de l' étendue. » *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* l. 2, c. XIII.

ut inferius videbimus, satis persuadetur. Sed opus non est in hac re diutius immorari; siquidem huius systematis defensores ultro fatentur se in medium non afferre nisi ea corporum elementa quae physica tantum analysi haberi possunt; subtiliorem vero essentiae corporeae vestigationem, quae non oculis sed mente perficitur, se omnino metaphysicis praetermittere.

Et sane, nisi his terminis se continerent, tria argumenta quae proferunt, nihil evincerent. Nam cum observant summam ponderum, quae in simplicibus erant, in corpore misto, quod inde efformatur, permanere; id quidem ostendit eamdem materiam cum eadem quantitate superesse, sed minime evincit non permutari principium aliud non ponderosum quod ad constitutionem simplicium illorum forte pertineat; itemque non probat moleculas ipsas, quibus simplicia corpora coalescunt, non esse compositas. Quod vero systema illud, nulla alia suppositione facta, explicet phaenomena plene et adaequate in dubium vocari posset; sed etiamsi concedatur, tamen non omnino satisfacit ex eo quod constitutionem primitivam corporum non satis explicet; cum semper ulterius dubitari possit an ipsae moleculae, ad quas ultimo deveniunt, sint compositae. Denique effatum illud: *in rebus physicis experientiae standum est*, distinctione indiget. Nam si intelligitur quod nihil admitti debet, nisi id quod experimenta suppeditant, falsum est; experimenta enim usque ad essentias rerum non se porrigunt. Sin autem intelligitur quod ratiocinia quae teximus fundari debent in veritatibus experimento collectis, licet illationes praebeant quae sola mente capiuntur; verum dicit sed nobiscum nequaquam pugnat.

33. Eadem fere applicari possent systemati atomorum; quod praeterea duobus urgetur incommodis. Primum est, quod gratuito et sine ulla ratione diversis figuris donat atomos; secundum, quod per meram partium texturam et dispositionem explicat varietatem vere mirabilem substantiarum corporearum. Quod sensui naturae communi adversari videtur. Quis enim sibi facile persuadebit plantam ex. gr. quae operationibus adeo praestantibus gaudet non differre ab aqua aut lapide nisi sola molecularum earumdem dispositura?

34. Quare praestantiores metaphysici in systema entium simplicium propendent potius; sed hoc etiam gravissimas incurrit difficultates. Nam in primis actionem admittit in distans: siquidem entia simplicia dum se attrahunt, nunquam ad contactum mutuum perveniunt; secus compenetrarentur. Actio autem in distans, nullo interposito medio, omnino repugnat; nam daret effectum sine causa; quandoquidem causa in loco ubi non est perinde se habet

ac si omnino non esset quoad effectum in eo loco gignendum. Quare quidquid agit, aut immediate aut mediate subiecto, in quo agit, coniungi debet. Entia autem simplicia in se invicem agerent, quin se vel saltem mediate tangerent; nihil enim reale inter ipsa interiacet.

Deinde si corpora ex mere simplicibus, quae punctorum instar partibus omnino carent, coalescunt; extensio realis corporum plane vanescit. Nam extensum ex omnino inextensis efflorescere nequit; cum nihil possit esse in toto, quod incomplete saltem non sit in partibus. Nec vero quidquam evincit exemplum, quod nonnulli proferunt, de arbore quae ex radice, trunco, ramis arborem seorsum non praebentibus, exsurgit. Nam haec separatim etsi non integram arborem, inchoatam tamen exhibent, eiusdemque atque illa naturae sunt; quamquam eam non plene contineant, sed ex parte tantum, prout proprium elementorum est. At ens simplex nullo modo extensionem possidet; ac proinde si eam in corporibus gigneret, daret id quod nullo modo habet.

Quae cum ita sint, Leibnitius, Wolfius, Galluppius sic eiusmodi systema tuentur, et corporum extensionem non realem et obiectivam sed phaenomenicam et apparentem faciant. Verum in hoc idealistis magnopere favent, et sensui naturae communi reluctantur, qui non destruendus sed explicandus philosopho est. Et sane si extensio corporum repraesentatio quaedam est subiectiva, eo fere modo quo Kant spatium fingit esse formam sensibilitatis externae ex constitutione ipsa animi manantem, atque obiecta sensibilia vestientem; ecquid idem non suspicabimur de ipsa corporum existentia, quatenus eius iudicium ex aliqua subiectiva tantum determinatione proveniat? Certe si genus humanum quoad primum sine absurditate decipitur, cur eadem fraus et deceptio quoad alterum repugnabit?

Argumentum vero, quo systema nititur, aequivocatione laborat. Nam cum dicit: *principia corporum debent esse simplicia; ergo sunt entia simplicia;* saltu quodam transilit ab uno ad alium sensum illarum vocum *simplicis* et *entis*. Nam vocabulo *entis* potest intelligi quaecumque realitas, et potest intelligi substantia veri nominis; itemque per vocem *simplicis* potest intelligi *non compositum* et potest intelligi *non extensum*. Iamvero principia corporum debent esse realitates quaedam et quidem ex aliis non compositae. Hoc tantum fert illatio. At adversarii fallaciter substituunt alium sensum, nimirum quod realitates illae debent esse substantiae, et quidem extensione carentes. Id vero gratis faciunt; subaudiunt enim omnem substantiam esse simplicem, et confundunt composi-

tionem molis suae quantitatis cum compositione naturae. Quod sane cum falsitate asseritur. Quantitas enim est proprietas essentiae, non est essentia; et quamvis in tantum exsurgit, in quantum ipsa essentia composita est; tamen diversam constituit quaestionem. Substantia autem dividitur in simplicem et compositam. Quare cum huius principia investigantur; haec non erunt substantiae sed partes essentiales substantiae; sicut cum quaeruntur elementa aedificii, falso proferrentur in medium alia aedificia minora, sed necesse est devenire ad lapides, ad caementa, ad artificiosam dispositionem, quae singula per se non sunt aedificia sed aedificii elementa materialia vel formalia.

Articulus II.

Quaestionis resolutio.

35. Ut quod veritati congruentius hac in re nobis videtur, ordine definiamus, distinctis punctis quaestionem explicabimus.

Ac primo dicimus, quaecumque sententia in hac controversia arrideat, denominationes illae *materiae* et *formae* iniuria esse reiectas. Nam etiamsi doctrina atomorum vel entium simplicium admittatur; tamen semper verum erit singula corpora ex duplici efformari principio: altero potentiali et determinabili, altero formali et determinante. Primum reponeretur in ipsa multitudine atomorum vel entium simplicium, quae per se indifferens est ad hoc vel aliud corpus constituendum; siquidem id proveniret ex textura, attemperatione, virium evolutione, quam multitudo illa reciperet. Iure igitur appellari posset materia corporum; quemadmodum lapides, quorum artificiosa dispositione efformari potest aedificium, appellantur materia aedificii. Secundum vero, nempe actus et principium determinans esset atomorum vel entium simplicium diversa proportio et temperatio, ex qua efficitur ut corpus hoc prae alio exsurgat. Iure igitur appellaretur forma illius corporis; quemadmodum artificiosa lapidum dispositio in aedificio construendo appellatur forma aedificii. Quaestio igitur non est agitanda: utrum corpora componantur necne ex materia et forma; id enim verum est de omni re composita, sive ad artem pertineat sive ad naturam. Immo etiam in re omnino simplici consideratur aliquando, licet minus proprie; cum ex. gr. in actu cogitandi, qui certe per se simplex est, inquirimus materiam et formam, ratione obiecti quod attingimus, et modi quo ipsum attingimus. Sed, ut ad propositum nostrum redeamus, quaestio agitanda est circa naturam illius materiae et naturam il-

lius formae; inquirendo nimirum an satis controversiae fiat, si prima reponatur in substantiis quibusdam inextensis, aut in moleculis extensis; altera vero in mera modificatione seu dispositura partium.

36. Atque ad quaestionem sub hoc aspectu resolvendam dico secundo, materiam unde corpora efformantur non posse reponi in substantiis quibusdam inextensis. Id quamquam superiore articulo probatum sit, tamen inutile non erit hic iterum confirmare. Tria argumenta contra obiicimus. Primum, quia in tali hypothesi omnis differentia quae intercedit inter diversa corpora in meris accidentibus collocaretur, ut concedit Storchenau in sua Ontologia. Quis vero hoc sibi persuadeat de rebus tantopere inter se discrepantibus, quales sunt ex. gr. lapis et planta, ignis et aqua, aliaeque consimiles? Secundum, quia adstruenda esset actio in distans; nam ens simplex ageret in aliud quod nullo modo tangit. Quare haec sententia mentem disponit ad negandam actionem rebus corporeis, atque ad substituendum loco ipsarum Deum qui omnia operetur. Ex quo, ut ipse fatetur Leibnitius, ad pantheismum brevis est gradus. Si enim Deus unice agit in mundo, quid opus erit existentia entium simplicium? Nonne congruentius erit dicere Deum tantum obiective exstare, qui multifariam actione sua gignat apparentias in nobis? Tertium, quia realem extensionem adimit, relictis tantummodo punctis quibusdam indivisibilibus in vacuo hac illac disseminatis. Et sane extensio reapse non datur, nisi detur tandem vera partium continuatio in minoribus saltem obiecti elementis. Nam etsi quandoque contingat ut obiectum, non plene continuum, tactui aut visui continuitate praeditum appareat, interstitiis, quibus scatet, sensum elabentibus; tamen inde nil contra realitatem extensionis inferri potest, si subauditur continuitas in ipsis saltem minoribus obiecti partibus. Tunc enim illius apparentiae datur fundamentum reale, nimirum continuitas earum partium, quae mutua contiguitate maius continuum simulant. Sed si continuitas omnino tollitur non solum a toto sed etiam a partibus (ut accidit in systemate entium simplicium, quae dissita sunt et in se inextensa), nullum phaenomeni fundamentum reale supererit, atque ideo perceptio extensionis absolute fallax habenda erit.

Nec dicas eiusmodi fundamentum esse ipsam existentiam entium simplicium; nam existentia unitatum praebet numerum, non extensionem. Haec autem ut efflorescat, non sufficit dari plura entia; secus collectio spirituum efformare posset extensum: sed oportet ut dentur plura quae in aliqua sui parte se tangant vel confun-

dant extremitates. Si enim se tantummodo tangunt, formant contiguum; sin vero confundunt mutuo extremitates ita ut sub unica mole subsistant et communibus non propriis singulorum gaudeant terminis, exhibent continuum.

37. Dico tertio: elementa extensa seu moleculae explicant quidem extensionem sensibilem corporum; attamen reputari debent esse in seipsis compositae quoad essentiam. Nam moleculae primitivae, utpote extensae, profecto partibus constant; id enim in conceptu extensionis includitur, quae positionem partium extra partes exhibet. Hae vero partes non sunt actu invicem divisae, sed potentia tantum; secus moleculae illae essent non primitivae, sed ex aggregatu aliarum coalescentes. Ergo moleculae illae sic partibus constant, ut tamen vera unitate fruantur. Quaenam igitur erit eius unitatis ratio sufficiens? Repones fortasse: Dei voluntas. At divina voluntas causa externa est et prima; nos vero proximam quaerimus et intrinsecam. Subiunges: ratio illa erit vis cohaesionis qua moleculae instructae sunt. At vis cohaesionis accidentalis est, quatenus moleculam, cui inest, iam in sua entitate et extensione constitutam subaudit, eique additur ut illa cum aliis coniungi possit ad molem amplificandam. Nos vero rationem quaerimus unitatis primigeniae, quae in ipsa entitate moleculae conspicitur, quatenus partes eius vera continuitate gaudeant, permixtione et identitate limitum unius partis cum limitibus aliarum. Haec sane unitas explicari aliter nequit, nisi realitas ipsa molecularum, ex qua extensio illa primitiva emergit, subaudiatur affecta et veluti comprehensa principio aliquo simplici, seu aliqua vi essentiali, quae ipsam informet et indivisione donet quoad partes in quas ceteroquin separaretur ac difflueret. Vel igitur principia constitutiva corporum ac proinde essentiam materiae nos prorsus ignorare dicendi sumus; vel si ex proprietatibus naturam rei colligere volumus; fatendum est corpora elementaria, quae ex aliorum mere chymica mixtione aut physico aggregatu non surgunt, duplici constare principio: altero quod sit fons extensionis et partium in quas indeterminate sunt divisibilia; altero, quod sit fons unitatis et continuitatis qua partes ipsae afficiuntur et rem vere unam licet extensam praebent. Primum appellari poterit materia in sensu physicorum, quatenus est realitas quaedam extensa; secundum appellari poterit vis primitiva vel essentialis in sensu dynamicorum, quatenus non est materia sed in materia est et materiam informat, ac per se simplicitate gaudet.

Eadem illatio deducitur, si non unitatem moleculae, sed specificam diversitatem atque activitatem inspicimus. Nam materia,

qua talis, homogenea per se est ac naturae consimilis; ex eaque nonnisi extensio et partium multiplicitas efflorescit. Unde igitur in moleculis heterogeneis, si sola materia constarent, naturae diversitas emergeret et actio peculiaris qua aliae ab aliis discriminantur? Profecto praeter nudam materiam, seu realitatem extensione praeditam, principium aliud in moleculis illis insit necesse est, ex quo ipsae differentiam naturae sortiantur et vim agendi eidem naturae consentaneam. Quod quidem principium, etsi tamquam vis cogitari optime possit; tamen cogitari nequit ut vis accidentalis et adventitia, quemadmodum est de viribus attrahendi et repellendi, aut de affinitate moleculari vel chymica. Hae enim, ut dixi, moleculas iam in sua natura constitutas subaudiunt, eisque deserviunt ad nova corpora sive simplicia sive mixta progeneranda. At principium, de quo loquimur ad ipsam constitutionem essentiae illarum molecularum pertinere debet. Nam ad earumdem unitatem, quae cum entitate ipsa convertitur, et ad primigeniam naturae diversitatem explicandam requiritur. Quare concipiendum est ut vis primitiva et substantialis ad primam existentiam corporis vel moleculae omnino necessaria, et sine qua moleculae elementares nec unitate gauderent, nec in determinata specie collocari possent, atque ideo existendi actu omnino privarentur.

38. Ex dictis duo sequuntur corollaria. I. Vetus sententia Scholasticorum, si modo proposito explicetur (ut reapse explicandam esse censeo); sola est quae compositionis substantialis corporum congruentem rationem assignat. Quare eius contemptus vel silentium apud recentiores philosophos, vel praeiudiciis vel partium studio vel negligentiae tribuendum est [1]. II. Haec sententia minime adversatur theoriae physicorum, qua corpora mixta ex simplicibus, et simplicia ex moleculis constare dicuntur. Sed eam quoad physicam analysim subaudiens, ulterius ad principia essentialia ipsarum molecularum metaphysice inquirenda progreditur. Utrum vero inter corpora, quae mixta dicuntur, aliqua sint quae non satis explicentur per meram compositionem simplicium, sed ad ea efformanda praeter elementorum commixtionem productio requiratur novae vis, quae unitate sua elementa illa contineat eorumque vires sibi subiiciat (ut de planta inferius dicturi sumus); id quaerere omittimus ne nimium excrescat tractatio.

1 Iam a suis temporibus Leibnitius huiusmodi contemptum mori, non rationi tribuebat: « Il semble que depuis peu le nom des *formes substantielles* est devenu infame auprès de certaines gens et qu' on a honte d'en parler. Cependant « il y a encore peut-être en cela plus de mode que de raison. » *Nouveaux Essais* etc. liv. III, ch. 6, §. 24.

CAPUT QUARTUM

DE EFFECTIBUS NATURALIBUS ET SUPERNATURALIBUS.

Quod postremo erat propositum, de effectibus, qui naturae vires aut aequiparant aut excedunt, dicendum est. Quae quidem investigatio non parum est utilis, tum ad ea quae religionem attinent, tum ad ea quae pleniorem distinctioremque rerum mundanarum notitiam respiciunt. Quatuor autem hic expendemus. Primum, quid pro effectu naturali aut supernaturali intelligendum sit, quidque utriusque ferat conditio. Deinde, quae miraculi genuina sit notio, ac sintne miracula in possibilium numero habenda. Denique, de eorumdem principali causa, deque criteriis quibus discerni possint, aliquid breviter innuemus. Quocirca quadripartita loci huius distributio quatuor absolvetur articulis.

Articulus I.

De effectus naturalis et supernaturalis notione.

39. Praetermissa eorum opinione stultissima, qui naturam, instar cuiusdam idoli, Deo in rebus moliendis administram, aut etiam adiutricem delirando finxere (quod commentum retulisse refutasse est [1]); repeti hic memoria debet, quod alias in Ontologia de naturae notione tradidimus. Ea enim voce non aliud usurpatur, nisi essentia ipsa rei cuiuslibet, prout suarum operationum est fons. Hac usurpatione nihil vetat quin Deo etiam tribuatur. At laxiorem hanc nominis significationem, saepe contrahunt philosophi, eamque rebus tantum creatis, quatenus ad operandum pollent, exprimendis applicant. In diminuta itaque hac acceptione, *naturae* nomen hic adhibemus, in quantum nimirum significat substantiam rei creatae prout suarum operationum idoneum principium est. Quare notio naturae notioni essentiae creatae non aliud adiungit, nisi quod res vi quadam interna

[1] Huius insaniae absurditas vel inde intelligi potest, quod sic natura tamquam res a se et necessario exstans atque ideo nulli subiecta, cuiusvis mutationis expers, infinita, uno verbo, ut alter Deus cogitanda esset. Quare figmentum hoc ne latum quidem unguem *a dualismo* vel *polytheismo* distat, de cuius vanitate in Theologia naturali dicemus.

affecta concipiatur, cuius adminiculo actionem emittere et effectus aliquos gignere valeat. Quod si complexus omnium earum substantiarum cogitetur, tunc id habebitur quod nomine *naturae universae* significatur.

Agedum, harum substantiarum effectus, sive ex ordine enascantur a Deo rebus imposito, sive a viribus ex essentia manantibus, constantiam servare, et simili modo iugiter accidere exploratum ratumque est. Sic ignem perpetuo calefacere, diei noctem succedere, diurnum solis cursum quatuor et viginti horarum spatio absolvi, tempestates variari, gravia levioribus subesse, aliaque sexcenta horum similia experimur assidue. Concipi igitur possunt rerum mundanarum vires velut normis quibusdam quodammodo temperatae et directae, ut constanter operentur. Hae igitur normae, seu potius ipsae rerum creatarum vires, prout constitutae sunt ad similiter operandum, *leges naturae* nominantur. Ipse autem constans modus harum actionum seque ad propositum finem collineans, *ordo naturae* audit. Denique consequutio effectuum constanter a creaturarum viribus enascentium *cursus naturae* nuncupatur.

40. Hinc distincta effectus naturalis et supernaturalis notio formatur. Primus enim is dicitur, qui a rerum creatarum viribus emergit secundum leges naturae operantium, sicut lapsus corporis non suffulti. Alter vero effectus ille est, qui a creaturarum viribus vel nullo modo vel ita proficiscitur, ut leges naturae impositas non sequatur. Quare aut non a virtute naturali et interna causae creatae sed ab efficiente quodam externo, quod in naturam universam dominetur, exoritur (cuiusmodi esset repentina scientiarum adeptio, qualis in protoparente contigit); aut a causa aliqua creata procedit, sed prout illa operatur tamquam Dei ministra praeter constabilitum naturae ordinem; velut si angelus ad hominem e vinculis liberandum, ut B. Petro accidit, mitteretur. Ex quo intelligitur effectum eiusmodi naturam excedere posse vel *absolute* vel *relative;* seu vel quoad rei ipsius substantiam, vel tantum quoad constituti ordinis exigentiam. Erit *absolute* supernaturalis, si talis sit, ut a creatis viribus per se effici nequeat; erit supernaturalis *relative,* si quoad physicam rei effectionem procedere ab efficiente aliquo creato possit, at quia constituto ordini opponitur, nonnisi Divino imperio et voluntate contingat.

41. Atque ut tum iis, quae dicta sunt, tum iis, quae dicentur, lux maior accedat; duo breviter enucleanda erunt; quorum alterum mundani ordinis necessitatem, alterum rationem, qua naturales effectus supernaturalibus contrarii sint, respicit. Et ad pri-

mum quod attinet, fuerunt aliqui (et utinam nunc non essent) qui naturae phaenomena atque ordinem absoluta prorsus necessitate teneri opinionis errore duxerunt [1]. E quorum numero potissimum est Spinoza, qui propositione trigesima tertia primae partis suae ethicae aperte ait; res naturae non potuisse alia ratione gigni et contrario in ordine collocari quam quo constitutae in praesens sunt. Idem alias inculcat saepissime. Verum id quam stultum sit et ineptum, nemo est qui non videat. Nam ex iis, quae superius demonstrata sunt, elucet abunde mundanarum partium numerum, collocationem, motum, legesque, quas dum agitantur servant, non omnimoda et antecedente necessitate instrui. Etenim si ipse mundus contingens est atque ideo potuit non creari, quid de ordine dicendum erit, qui certe eius naturam superare nequit? An vero ordo sine rebus ordinatis subsistit, ut illius necessitas cum harum

[1] Huc fatum referri oportet, quod iuxta Senecae definitionem nihil est aliud, quam *necessitas omnium rerum actionumque, quam nulla vis rumpat* (Lib. 5, *Natur. Quaest.* c. 56). Cui quidem necessitati alii Deum ipsum subiectum esse voluerunt, alii res creatas tantum universas, ita tamen ut ne homines quidem exciperentur. Cum enim illam in nexu et ordine causarum secundarum, praesertim in dispositione et influxu siderum, reponerent; huic ipsam voluntatem hominis obnoxiam esse rati sunt.

At qua parte Deum et hominem spectat, ea in posterioribus Metaphysicae tractatibus refelletur, cum divinam et humanam vindicabimus libertatem. Qua vero agentia mere naturalia rationisque expertia respicit, ancipiti laboret sententia. Nam si severe intelligitur, prout fatalistarum sensu intelligi debet, immane est quantum a ratione discedat. Cum enim ordo rerum creatarum, ut supra dixi, contingens per se sit, neque cum natura materiae necessario connexus; in tantum necessitatem haberet, in quantum aut Deus, qui illum constituit, orbaretur libertate, aut mundus ab administratione divina eximeretur. Utroque nihil absurdius aut stultius dici potest.

Sin autem verbi tristitia lenitate interpretationis mitigetur, intelligaturque fatum iuxta definitionem Boëthii dicentis ipsum esse *ordinem causarum secundarum divinam providentiam exequentium* (*De Consol. phil.* prosa 4); attribui rebus mundanis sine errore potest. Nihil enim creatum est, quod divinae ordinationi se subtrahat, resque omnes, quotquot libertate destitutae sunt, ita iuxta datam sibi a Deo vim ac dispositionem cientur, ut virium suarum impetum mutuumque nexum necessario sequantur. At quoniam hoc etiam sensu fatum respectu Dei nullum viget (quippe Deus, ut praesentem ordinem in rebus mundanis constabilivit, sic alium sancire potuisset atque ideo eumdem interrumpere potens est, si velit); itemque cum sophistarum abusu in malam partem torqueri soleat; idcirco sequitur ut vox eiusmodi facile usurpari non debeat, sed Augustini praecepto potius acquiescendum sit, qui ait: « Si quis Dei voluntatem vel potestatem fati « nomine appellat, sententiam teneat et linguam corrigat. » *De Civit. Dei* l. 5, c. 1.

contingentia concilietur? At id nedum effici repugnat, sed ne intellectu quidem concipi potest.

Quaestio itaque praesens non sic agitatur, ut sitne absolute necessarius ordo mundi disceptetur; id enim aperte repugnat: sed in hoc tantum vertitur, sitne eiusmodi ordo cum rebus conditis ita necessario connexus, ut his subauditis commutari fierique contrarius nulla ratione possit? Atque id etiam verum non esse pronuntiamus. Etenim ad eiusmodi necessitatem habendam, talis colligatio inter res conditas earumque ordinem intercedere oporteret, ut illae concipi nequeant, quin hic etiam concipiatur. Quod profecto nemo sanus dixerit. Nam optime cogitamus mundum pluribus, quam nunc est, aut etiam paucioribus rebus coalescentem, maiori aut minori astrorum numero ornatum, diversis animantium generibus locupletem, aliis motuum legibus temperatum, alia corporum collocatione distributum.

An vero periret mundus eiusque notio demeretur, si duo soles coelum hoc illuminarent; si mille aut par tantum planetarum solem circumirent; si motus telluris circa proprium axem non ab occasu ad ortum sed potius ab ortu ad occasum dirigeretur; si dies non viginti quatuor horarum spatio, sed breviore aut longiore intervallo contineretur; atque ita de sexcentis aliis generis eiusdem?

Immo effici potuisset ut non modo res, verum etiam earumdem collocatio mutuaeque relationes manerent, et tamen ordo, in quibusdam saltem in contrarium prorsus mutaretur. Sic, ut facile exemplum afferam, si planetae in motu, quo circa solem volvuntur non iam ab occidente in orientem, sed viceversa ab oriente in occidentem ferrentur, itemque tellus dum circa suum axem cietur eamdem subiret vicissitudinem; nulla certe mutatio in corporum collocatione, distantia, mutuisque relationibus accideret; sed aeque prorsus haec se haberent ac nunc sunt, et tamen ordo in parte esse diversus; nam motuum omnium directio in contrariam abiisset. Ordo igitur praesens non modo a natura rerum, quae sunt, non exigitur necessario, sed etiam interdum cum distributione, quae nunc viget, et respectibus, qui servantur, necessitate non nectitur.

42. Idem dicatur de legibus, iuxta quas motus corporum peraguntur. Nam quae necessitas ut gravia ad centrum telluris nitentia moveantur in *ratione directa* massarum et *reciproca duplicata* distantiarum? Repugnaretne si secunda haec *ratio* e dupla in triplam mutaretur? Aut si id contingeret, num corporum natura vanesceret? Tum etiam quaenam absoluta necessitas ut corpora impulsu semel accepto, aequabili motu ferantur per lineam rectam,

quae lex fundamentum ceterarum est? Absurdumne foret, si lege alia cierentur, aut si nullus ex mutuo corporum appulsu motus ultro citro communicaretur? At vero nos id optime concipimus; nec motus, utpote materiae prorsus adventitius, ullam ab ea normam aut temperationem desumit. Haec igitur omnia sicut et alia quae ad mundani ordinis constitutionem pertinent, a libera supremi Opificis voluntate proveniunt. Quare phaenomena, quae ex ordine naturae dimanant et in motibus corporum ponuntur, contingentia sunt; et hoc solo sensu dicuntur necessaria, quatenus leges a Deo cum stabilitate et constantia impositas sequuntur adamussim.

43. At enim, praeter haec, alia dantur phaenomena, quae in effectibus a viribus substantiarum emergentibus collocantur. De his igitur quid dicendum? Repono: vires huiusmodi vel a Deo pro arbitratu substantiis creatis tributae sunt, ut multi de corporibus sentiunt; vel a natura ipsarum emergunt, quemadmodum de spiritibus constat; qui suapte vi actuosi sunt et actionem sibi tribuunt. Quid horum interroganti placeat, in praesens non interest; certe alterutrum esse debet. Age vero si primum detur, manifestum erit phaenomena illinc manantia in contingentibus esse, nec cum natura causarum secundarum necessario connecti. Si enim vires illae in substantia esse possunt vel abesse aut etiam in contrarias commutari, certe earumdem effectus conditionem sortientur eamdem. Sin alterum placeat, tum etiam phaenomenorum contingentia clarescit. Nam si inter substantiam et vim necessaria viget colligatio, id tantum consequitur ut exstante substantia, vis etiam exstet quae inde fluit. At quod actu ad agendum vis illa prodeat, id nullo pacto infertur, nisi sub ea conditione ne a supremo rerum omnium moderatore, cuius regimine singula temperantur, praepediatur. Secus, etsi vi a propria natura emergente res donetur, actionem tamen nullam eliciet, propter voluntatem supremi Numinis, quod eam ab operando cohibeat. Haec vero potestas Deo denegari nequit; siquidem ex una parte repugnantiam non involvit, ex alia requiritur prorsus a perfectione divinae virtutis atque a ratione supremi dominii quod Deus in res creatas exercet. Eiusmodi igitur phaenomena, etiam rerum universitate supposita, contingentiam retinebunt; et in tantum necessaria dici poterunt, in quantum a viribus naturae, nisi impediantur a Deo, exilient.

44. Venio nunc ad quaestionem alteram, qua petebatur quo sensu effectus supernaturales propensioni rerum naturali adversentur. Id vero aio ancipitem complecti sententiam. Nam si ea inclinatio consideretur, quam quaeque res creata ad causam supremam habet, prout nimirum divinae subditur potestati aptaque est efficere

quidquid arrideat Deo; certe hoc sensu supernaturalis effectus naturae contrarius dici non potest. At si animadvertatur inclinatio, qua res conditae ad consentaneos sibi effectus propendent, nihil vetat quominus supernaturales effectus hoc sensu dumtaxat naturae adversari dicantur interdum. Reapse enim huic naturali et finitae propensioni quandoque reluctantur; velut ex. gr. cum corpus grave, volente Deo, sursum ascendit. Dixi *quandoque*, quia haec etiam oppositio haud semper accidit. Contingere enim potest aliquando ut supernaturalis gignatur effectus, qui etsi naturae vires superet, tamen nulli eius officiat propensioni; ut si ex. gr. segetes nusquam satae ope solius divinae virtutis enascantur.

Articulus II.

De genuina notione miraculi, deque eiusdem partitione.

45. Miraculum nominatum est a *mirando*, et ideo vi vocis rem significat admiratione dignam. Quo loco, animadvertendum est diligenter admirationem inde excitari, quod effectus conspicitur, cuius causa ignoretur. Unde est ut effectus ille praeter expectationem admirantis appareat, propterea quod is contrarium eius, quod videt, casurum fuisse existimabat.

Sic cum primum homines eclipsim solis mirati sunt, propterea oborta in ipsis admiratio est, quod huius phaenomeni causam celarentur, quatenus opinionis errore solem ea hora non obscuratum iri putarent. Verum haec causae ignoratio duplici ex capite contingere potest: ex conditione ipsa effectus, aut ex conditione spectantis. Intervenit enim aliquando, ut causa effectus, quem quis admiratur, non per se sit latens in natura, sed defectu scientiae admirantis ignoretur; quemadmodum est de exemplo eclipsis solaris quoad rudem hominem. Cum id contingit, affectus illi dici miracula nullo modo possunt.

Contra si gignitur effectus, cuius causa toto rerum creatarum ambitu non continetur (quae causa certe alia esse nequit nisi Deus); tunc effectus habebitur, cuius causa plane et absolute occulta dici potest; nempe talis quae naturales tantum causas scrutanti celetur. Hic igitur effectus proprie et simpliciter admiratione est dignus, atque ideo nomine miraculi iure insignitur; quod proinde definiri potest: *opus a Deo procedens praeter consuetum naturae ordinem.*

Qua in re observandum est sufficere ut miraculum procedat a Deo tamquam a causa saltem principali. Non enim semper est eiusmodi ut vim infinitam ad sui productionem exquirat; sed potest quandoque gigni ex vi finita, atque ideo ab agente aliquo supermundano sed creato, quod nomine Dei operetur, seu facultate ipsi a Deo facta propter finem quem Deus praeter ordinem vult et ad quem consequendum creatura illa praeter ordinem utitur.

46. Germanam miraculi notionem pervertere conati sunt nonnulli, ut eam verbis relinquerent, sed re demerent. Quos inter Spinoza eminet, qui ratus naturae leges neutiquam mutari posse nec unquam praepediri (ut eum fatalismi delirium adigebat), consulto et de industria miraculum sic descripsit, ut cum insuetis effectibus sed natūralibus plane confunderet. Ait enim miraculum non esse aliud, quam opus naturae, cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus [1]. Quae descriptio, ut perspicuum per se est, miris et insuetis eventibus sane congruit, qui non quod naturam excedant, sed quia naturalis eorumdem causa intuentem latet, idcirco admirationem ingenerant. In eamdem omnino sententiam, ut recte notat Wolfius, ivit Locke, qui decernit miraculum esse operationem quamdam in sensus occurrentem, quae cum spectatoris captum exsuperet ipsiusque opinione cursui naturae constituto contraria sit, ab eo pro divina habetur [2]. Nec multum abest Clarkius inquiens miraculum effectum esse consueto naturae ordini contrarium, a natura quadam intelligente, quae viribus hominem superet, extra ordinem productum [3]. Cui etiam opinioni Ioannes Clericus aliique non pauci suffragantur heterodoxi [4]. Verum hae omnes definitiones gratis et ad arbitrium effictae una collabuntur, si ostenditur possibile esse ut aliqui gignantur effectus, qui non opinione spectantis, sed per se et conditione sua causas naturales superent. Id enim si verum est, effectus huiusmodi, utpote admiratione digni, nomen miraculi iure merentur; ceteraeque descriptiones, ad quaestionem eludendam obtrusae, commentitiae erunt et cum vanitate coniunctae. Eiusmodi autem demonstrationem faciemus non multo post, sed ante miraculorum partitio, ut est propositum, innuenda est.

1 *Tractatu theologico-politico* c. 6.

2 *Discursu de miraculis.*

3 *Traité de l'exist. et des attrib. de Dieu* t. 3, ch. 19.

4 Non multum hinc differt Bonnet (*Paling. phil.*), cuius sententia miraculum non est aliud, nisi eventus quidam mirus atque stupendus ex incognita sed naturali legum harmonia et temperatione profectus.

47. Etsi miracula, quemadmodum supra de effectibus supernaturalibus generatim factum est, bifariam distribui possint, quatenus naturam superent vel quoad ipsam facti substantiam vel quoad modum quo fiunt; tamen longe clarior et distinctior partitio videtur, qua tripliciter a S. Thoma dividuntur, prout naturae vires exsuperant aut ratione *sui*, aut ratione *subiecti*, aut ratione *modi*. En clarissimi Doctoris verba: « Excedit aliquid facultatem naturae tripliciter: uno modo quantum ad substantiam facti, sicut « quod duo corpora sint simul, vel quod sol retro cedat, aut quod « corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere « potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo, « aliquid excedit facultatem naturae non quantum ad id quod fit, « sed quantum ad id in quo fit sicut resuscitatio mortuorum et il« luminatio caecorum et similia. Potest enim natura causare vi« tam sed non in mortuo, et potest praestare visum sed non in « caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio mo« do excedit aliquid facultatem naturae quantum ad modum et or« dinem faciendi. Sicut cum aliquis subito per virtutem divinam « a febri curatur, absque curatione et consueto processu naturae « in talibus; aut cum statim aër divina virtute in pluvias densa« tur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samue« lis et Eliae; et huiusmodi tenent infimum locum in miracu« lis [1]. » Nihil sane clarius aut ordinatius dici poterat. Quae proinde cum per se pateant in promptuque sint satis, pluribus enucleari non postulant.

Articulus III.

Miracula possibilia esse monstratur.

48. Ex iis, quae, primo huius capitis articulo pro mundani ordinis contingentia explicata sunt, satis elucet in miraculis, qualia a nobis descripta sunt, nullam inesse repugnantiam. Nam si, ut dictum ibi est, ordo quem Deus mundo praefixit, absoluta necessitate non tenetur, atque ideo commutari vertique in contrarium potest; profecto nulla perspicitur repugnantia, quod Deus id efficiat aliquando. Deus enim ordini rerum creatarum non subiicitur, nec creandis rebus limites suae appinxit potestati. Derogare igitur potest consueto ordini rerum, et aliquid inopinatum efficere ad quod vires creatae non se porrigunt. At vero effectio istaec mi-

1 *Summa Theologica* p. 1, q. 105, a. 8.

raculum constituit; siquidem est effectus insolitus et naturae vires excedens. Miracula igitur, nisi iis, quae probata sunt, refragari velimus; possibilia esse concludendum est. Nihilominus ut veritas, quae tantopere interest, maiori in luce ponatur, dilatare orationem iuvat ac singulas miraculorum species discursu animoque lustrare.

Age iam miracula, cuiuscumque generis sint et ad quodcunque membrum pertineant tripartitae divisionis quam supra innuimus, ea certe ex aliqua trium harum partium oriri debent. Primum, ut nova res absque causis, a quibus fieri solita est, gignatur; aut nova dispositio sive in corporibus sive in elementis, unde corpora constant, producatur. Sic si repente ad sancti cuiusdam hominis iussum vel precem aqua illico ex silice prosiliret, aut caeco visus restitueretur, aut montes e loco quem occupant dimoverentur, nemo non immanes hos effectus obstupesceret. At vero si quis paulisper attendat, in hoc eos reponi perspiciet quod aut novum corpus formetur illico, aut elementa, unde constabat, aliter coëant inter se, aut corpora, quae ante erant, aliter collocentur. Nam certe ut aqua sine ullo fonte scaturiat, sat erit si e nihilo divina ope condatur aut ex materia, quae iam exstat sine solito processu formetur. Ut caeco visus recuperetur, necessarium erit ut vitiatum organum corrigatur, quod fiet aut removendis impedimentis, quae forte inciderint, aut partibus eius solidis vel fluidis apte prout oportet invicem temperandis. Montium vero e suo loco in alienum commigratio, nihil exquirit aliud nisi eorumdem collocandorum mutationem. Iam vero quis ea Deo repugnare asseret? Num exhausta eius vis creandi est? Aut qui omnia e nihilo condidit, is novum aliquid creare impeditur? Materia autem, quam Deus sic affabre in tot corporibus tamque dissimilibus elaboravit, quae quoad structuram quamcumque et locum indifferens est, novo donari ordine et alio transferri divina virtute non poterit?

Secundo, miraculum reponi potest in hoc quod agentia mere naturalia, etiam cum conditiones omnes ad operandum requisitae praesto sunt, actionem suam exerere prohibeantur. Sic Babylonius ignis tres pueros in fornacem iniectos non combussit; idemque esset si non refrigeraret aqua, aut non nocerent venena. Haec etiam magna esse prodigia nemo non videt. Nec tamen iis ulla subesse repugnantia fingi potest; siquidem nulla substantia creata actionem habet, quae cum eius essentia unum idemque sit.

Qua in re etsi nesciremus modum, quo Deus actionem agentium physicorum praepediret; tamen nonnisi arroganter, quod nos ignoramus, id Deum etiam latere diceretur. Verum ne id quidem ex-

plicatu difficile est. Nam ut modos aliquos, qui menti occurrunt innuam, in primis cum causae creatae, ut alias dicturi sumus, operari nequeant, nisi concurrente Deo atque ad actionem opitulante; si Deus influxum negaret suum, continuo earum actio cessaret. Deinde, si hoc omitti velit, concipi profecto potest Deus, qui infinita vi pollet, talem rei alicui pro tempore tribuere activitatem, ut actioni contrarii agentis resistat eiusdemque frustretur effectum. Haec quidem mens nostra optime concipit. Id vero abunde sufficit ut a miraculis eiusmodi abesse repugnantiam ostendatur. Nam si nostrum tantillum ingenium modos aliquos excogitat, quibus nullo negotio a Deo miracula patrentur; multo magis mens divina, quae infinita intelligentia fruitur, aptiores modos excogitabit. Perspicuum est igitur etiam in secundo hoc casu miraculum esse possibile.

Denique miraculum inde haberi poterit, quod leges motus ad tempus invertantur, aut corpora, quae cientur, sui impetus velocitatem vel directionem immutent. Sic contingeret, si sol in apparenti suo cursu retrorsum cederet aut illum longiore temporis intervallo conficeret. Atque hic etiam effectus nulla ex parte cum possibilitate pugnat, praesertim si in casu quodam peculiari tantum cogitetur. Nam ut motus, sic etiam eius leges materiae prorsus adventitiae sunt atque in ipsam aliunde profectae. Quapropter ut praesentes, sic etiam contrariae competere illi possunt. Deus igitur, ex cuius arbitratu manarunt, facile poterit ob finem quemdam altiorem eas invertere aut pro lubito aliter temperare. Praesertim cum exinde perturbatio nulla contingat in ceteris naturae legibus, aut in ordine universali, sed derogatio uni tantum accidat, et casum peculiarem respiciat. Ergo si tertius hic modus patrandi prodigia spectetur, ea in possibilium haberi numero negari nequit.

Generatim: suprema causa ordini a se in rebus creatis constituto non subiicitur. Ipsum igitur potest prout lubet interrumpere aut commutare. Activitate enim gaudet infinita, quae proinde omnes creaturarum vires excedit nec ullis naturae legibus adstringitur. Effectus igitur praestare potest insolitos ad quos nulla creata vis porrigatur. Ergo miraculorum possibilitas negari nequit, quin simul Deus aut eius omnipotentia destruatur.

Solvuntur difficultates.

49. Repugnantiam miraculorum ostendere conantur e pantheistarum ac deistarum grege non pauci, quorum argumenta praecipua hic ad trutinam revocabimus.

Obiic. I. In primis sic occurrit Spinoza loco supra citato. « Id « quod Deus vult, seu determinat, aeternam necessitatem et veri- « tatem habet. Ostendimus enim, ex eo quod Dei intellectus a Dei « voluntate non distinguatur, idem nos affirmare cum dicimus « Deum aliquid velle, et cum dicimus Deum aliquid intelligere. « Quare eadem necessitate, qua ex natura et perfectione divina « sequitur Deum rem aliquam ut est intelligere, sequitur etiam « Deum eamdem ut est velle. Cum autem nihil nisi ex solo divino « decreto necessario verum sit, clarissime deducitur leges naturae « universales mera esse decreta Dei, quae ex necessitate et per- « fectione divinae naturae sequuntur. Si quid igitur in natura con- « tingeret quod eius universalibus legibus repugnaret, aut si quis « statueret Deum aliquid contra leges naturae agere, is simul etiam « cogeretur statuere Deum contra suam naturam agere, quo nihil « absurdius. »

Tum paulo post subiungit: « Cum virtus et potentia naturae sit « ipsa Dei virtus et potentia, leges autem et regulae naturae ipsa « Dei decreta, omnino credendum est potentiam naturae infinitam « esse eiusque leges adeo latas, ut ad omnia quae ab ipso divino « intellectu concipiuntur se extendant. Secus enim quid aliud sta- « tuitur, nisi Deum naturam adeo impotentem creasse, eiusque « leges et regulas adeo steriles statuisse, ut saepe e novo ei sub- « venire cogatur, si eam conservatam velit et ut res e voto suc- « cedant? »

Resp. Haec quae Spinoza, ad sententiam quod attinet, expilavit a S. Thoma [1], quin tamen (ut sophistis in more est) S. Doctoris responsa subiungeret; si verbositate et confusione spolientur, ad hanc veluti summam revocantur. I. Deus omnia ex necessitate intelligit. Ergo omnia ex necessitate vult; nam voluntas eius cum intellectu unum idemque est. Quare leges naturae a divina voluntate procedentes, necessariae omnino sunt ac mutationis expertes. II. Leges naturae mera sunt decreta Dei. Atqui decreta Dei necessitate ex perfectione divinae naturae sequuntur; atque ideo mutari non possunt. Ergo idem de legibus naturae dicendum est. III. Virtus naturae eadem est ac potentia Dei. Ergo virtus naturae ad omnia porrigitur, nihilque praeter ipsam accidere unquam potest. IV. Si leges naturae commutarentur aliquando, corrigerentur; id vero eas ante non perfectas fuisse monstraret, quod Opifici vitio verteretur.

[1] *Summ. Th.* 1 p., q. 16, a. 3, ob. 6; et quaest. 6 *De Pot.* a. 2, ob. 2 et 12.

Iamvero ut a primo auspicemur argumento, id divinam libertatem et scientiam tangit, quae fuse in naturali Theologia explicanda sunt. Nihilominus aliquid hic summatim delibemus, quantum ad illud solvendum sufficiat. Principio igitur falsum est omnem in Deo scientiam, obiective spectatam, esse necessariam. Hoc enim de sola illa scientia dici potest, qua Deus se actu exstantem, cetera vero tanquam possibilia contemplatur. At ea scientia, quae res creatas ut iam existentes respicit, in Deo non necessaria sed contingens dicenda est. Perfectio enim cognitionis hoc sibi vindicat, ut obiecta perspiciantur ut sunt. Sed res creatae, ad existentiam quod attinet, neutiquam ex necessitate sunt. Ergo quod sint, non necessario sed contingenter cognoscitur. Neque hoc mutationem ullam Deo affert; actus enim divinae cognitionis non mutatur, etsi mutentur obiecta, quae qualia in tempore futura sint Deus ex aeternitate perspexit. Quapropter quamvis Spinozae daremus, Deum eadem, qua intelligit, necessitate velle; nihil tamen is argumento suo proficeret. Immo vero ratiocinatio illa adversus ipsum Spinozam converti posset hac fere ratione: intellectus et voluntas in Deo unum idemque sunt; atqui Deus non omnia, quae intelligit, ex necessitate intelligit; ergo non omnia, quae vult, ex necessitate vult. Leges igitur naturae contingenter constitui ab ipso possunt, ac mutationi subiici.

Verum neque hoc iure concedendum est voluntatem in Deo nulla ratione ab intellectu distingui. Nam ut scite theologi admonent, quamquam *re* in Deo voluntas cum intellectu prorsus confundatur, optime tamen *virtute* distinguitur. Etenim nulla quidem in Deo inest compositio facultatum (quippe una prorsus et simplicissima re subsistit et agit); attamen haec una simplexque res varias vires aequiparat, ac prout obiectorum natura ipsiusque perfectio exigit, uno respectu potius quam alio operatur. Hinc efficitur ut, licet prout intellectus est circa aliqua cognitione versetur, tamen non continuo ad existentiam ipsis tribuendam voluntate feratur. Ceterum difficultas ad rem non facit. Nam sive Deus necessario velit sive libere (quod definiendum est alibi), nihil exinde contra possibilitatem miraculorum consequitur. Ad ea enim patranda non opus est ut mutet voluntatem prius habitam; sed sufficit si ita ab aeterno voluerit ordinem communem, ut nonnullas voluerit simul exceptiones determinato tempore peragendas.

Quoad alterum vero, animadverto in primis leges naturae minus proprie decreta Dei nominari. Decretum enim proprie actum divinae voluntatis significat; leges autem naturae obiectum eius sunt et effectus. Sed quoniam nomen interdum ab actu ad obiectum

transferri solet, demus Spinozae vocabulum, ac leges naturae decreta Dei nominemus. Quid tum? Eas ait ex perfectione divina necessario consequi. Quam ob causam? Quia, inquit, nihil nisi ex solo divino decreto verum est necessario. At quomodo ista, quaeso, cohaerent inter se? Nihil nisi ex solo divino decreto verum est; ergo decreta Dei ex necessitate et perfectione divinae naturae consequuntur! Nisi mens me fallat, bonus hic ratiocinator pictori est similis, qui

Delphinas silvis appingit, fluctibus apros.

Quis enim non videt, etiam in hypothesi quod veritates omnes ex decreto Dei pendeant, posse veritates contingentes adstrui, ac proinde nullum esse logicum nexum inter praemissam illam et illationem? Verum id condonemus adversario, in quo ratio saepe solita est feriari. Videamus potius an duo illa adserta non copulate, sed seorsum saltem vera sint.

Nihil profecto minus. Nam ad primum quod attinet, tam longe abest ut quae necessario vera sunt, per Dei decretum id sint, ut nulla immo sit necessaria veritas quae ex Dei decreto pendeat. An vero ut e septem deductis quatuor, reliqui summa aequet tres unitates, id Dei decretum postulavit? Idem dic de circulo ut sit rotundus: idem de toto quoad excessum erga singulas partes; idem de veritate quavis necessaria. Num haec, si Deus aliter decrevisset, commutata essent et contraria evasissent? Perperam igitur Spinoza confundit veritates necessarias cum contingentibus, quae mutuo distinguendae sunt maxime. Hae enim a Dei decreto utique pendent (ut me exstare, planetas moveri, atque alia id genus); illae vero nequaquam, sed eiusmodi sunt natura sua atque a divino intellectu divinam essentiam contemplante necessario concipiuntur. Sed, ut etiam haec missa faciamus, quid dicendum de necessitate illa decretorum in qua cardo omnis difficultatis vertitur? Id etiam falsissimum omnino est. Etenim decreta, quae mundi eiusque legum existentiam attingunt, libera Deo sunt prorsus, neque ex Dei perfectione vel sapientia necessario dimanant. Et sane Deus aeque perfectus esset, si mundus nullus exstaret aut physicae eius leges aliter constituerentur; nec divina sapientia necessario dictat ut res finitae tali vel tali numero creentur, hoc ordine potius quam alio disponantur, hoc motu prae alio corpora incitentur.

Tertium quod ait, potentiam et virtutem naturae idem esse ac potentiam et virtutem Dei, atque ideo limitibus carere, negandum omnino est. Id enim, ut quisque perspicit, absurdissima nititur

pantheismi insania, quam superius refutavimus. Audiatur hac de re Baylius: « Ad malam fidem et illusiones Spinozistarum intelligendas, animadvertere sufficit eos, cum miraculorum possibilitatem reiiciunt, ad hanc provocare rationem, quod Deus et natura idem sint prorsus, ita ut si Deus aliquid contra leges naturae faceret, aliquid faceret contra seipsum; quod certe repugnat. Liquido loquamini et summotis ambagibus. Dicite potius quod enim leges naturae a libero legislatore, qui id quod faceret, intelligeret, scitae non sint, sed a caeca quadam et necessaria causa processerint, nihil contingere possit quod iis opponatur. Sed tunc contra miracula propriam vestram thesim proferetis, quod manifesta principii petitio est [1]. »

Denique quarta difficultas inde vanescit, quod Deus cum miraculum patrat, leges naturae nequaquam corrigit, sed ad tempus dumtaxat suspendit vel invertit. Nec idcirco impotentes illae aut steriles dici debent; optime enim ad consentaneos sibi effectus gignendos valent. Nulla vero imbecillitas in hoc cernitur, quod vis finita ad effectum natura sua potiorem sit impar. Deus autem dum miracula operatur non legibus naturae intra naturales limites subvenit, sed in peculiari casu derogat ad effectum praeter communem ordinem obtinendum.

Obiic. II. Contra possibilitatem miraculorum haec opponit Voltaire: « Miraculum est violatio legum mathematicarum, divinarum, immutabilium, atque aeternarum. Sola haec miraculi expositio aperte ostendit, miraculum esse quamdam in ipsis terminis contradictionem. Fieri nequit ut mens infinite sapiens leges faciat et eas deinde violet. Quaenam ratio impellere eam posset ad suum proprium opus pro aliquo tempore deformandum? Absurdum est fingere quod Deus, neque per mundi a se conditi ordinem, neque per suas aeternas leges certum quemdam finem obtinere potuerit, quodque ad aeternum suum propositum implendum eas infringere conetur [2]. »

Resp. Haec declamatio eo stylo exarata est, quo delectantur ii, qui praeclare agere sibi videntur, si omnem pervertant veritatem. Hi nimirum cum fidere argumentis nequeant, ambigua falsis miscentes multis verborum involucris pestifera sua tegunt effata et quasi velis quibusdam obtendunt. At ea si detracto artificio in se spectantur, ineptissima esse cernuntur. Id quidem in praesenti accidit. Ac primo falsissimum illud est quod ait, miraculum vio-

1 *Dictionario historico-critico.* Art. *Spinoza.*
2 *Diction. philos.* Art. *Miracles.*

latione legum mathematicarum contineri. Miraculum enim his nulla ratione detrahit. Non enim si sol retrocedat aut flumen mutato cursu in caput refluat, efficitur hinc ut in circulo radii non sint aequales, aut ab aequalibus summis portionibus aequalibus utrinque deductis, quae supersunt non fore aequalia. Idem dic de reliquis generis eiusdem. Miraculum enim non mathematicas sed physicas leges respicit; earumque non violatio (id enim de derogatione, quae ab ipso ordinatore fiat, dici proprie non potest), sed mere exceptio appellanda est. Has autem physicas naturae leges divinas et aeternas nominare ambiguum est. Proprie enim non divinae, sed mundanae sunt; non aeternae, sed temporanae. Possunt tamen hoc sensu divinae dici, quod a Deo sint impositae; aeternae vero, quod ab aeternitate sancitae sint, licet in tempore, postquam efformatus est mundus, suum exeruerint effectum. At in earum derogatione nulla prorsus repugnantia est; nec ullam sane assertor ille adesse probat, sed gratis dumtaxat et imprudenter affirmat. Nam quod ait fieri non posse ut mens infinite sapiens leges a se latas deinceps violet, insanum est. Non enim Deus leges illas ita scivit, ut eas migrandi interdum et non servandi sibi ademerit potestatem, aut mutato consilio, quod semel sanxit, deinceps invertit. Sed in sua aeternitate cum leges naturae imponendas decrevit, una pariter exceptiones eas determinavit, quas ob altiorem finem praeter illum ordinem facturus erat. Quare cum miraculum patrat, ut si ex. gr. sideris alicuius motum interrumpat, hoc non facit quia sententiam animi in contrariam partem vertat, sed quia sic astrum illud ad motum primitus incitavit, ut simul in certis rerum adiunctis, quae praedisposuit, quiescere voluerit praeter consuetum ordinem. Nec vero factorum eiusmodi nullam idoneam fuisse causam arroganter et pleno ore sophista ille effutiat. Istiusmodi enim causae quamplures esse potuerunt, potissimum autem ut ostenderetur mundum non a se regi, sed divina administrari providentia, cuius imperio parerent omnia; tum etiam ut quaenam vera Religio esset divino suffragio claresceret, nosque ad cogitandum Deum eiusque admirandam potentiam excitaremur. Qua in re praeclare Augustinus: « Quia enim ille non est talis substan-
« tia, quae videri oculis possit et miracula eius, quibus totum
« mundum regit universamque creaturam administrat, assiduitate
« viluerunt, ita ut nemo dignetur attendere opera Dei mira et stu-
« penda in quolibet seminis grano; secundum suam misericor-
« diam servavit sibi quaedam quae faceret opportuno tempore,
« praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut non maiora
« sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant. Ma-
« ius enim miraculum est gubernatio totius mundi, quam satura-

« tio quinque millium hominum de quinque panibus; et tamen « haec nemo miratur, illud mirantur omnes, non quia maius, sed « quia rarum est [1]. »

Denique patrantur miracula non quia ordo legesque naturae imperfectae sunt aut parum ad suos peculiares effectus consentaneae; sed ut vel idem finis excellentiori ratione obtineatur, vel ut melius aliquid, ad quod naturae vires non se porrigunt, consequatur. Id autem earumdem non imbecillitatem aut praeposterum ordinem, sed terminatam naturam certosque in operando patefacit limites.

Obiic. III. Ut ordo moralis procedit a Deo, ita etiam physicus. Atqui ille mutabilis nullo modo est; ergo hic etiam mutari nequit. Miraculum igitur fieri nullum potest. Deinde: ordo naturae in hoc cernitur, ut res creatae referantur in Deum. Atqui hunc ordinem Deus removere nequit. Ergo ordo naturae commutari non potest. At vero id fieri ad tempus saltem oporteret, ut miracula contingerent. Ergo haec possibilia nulla ratione sunt.

Resp. Uterque ordo tum moralis, tum physicus a Deo quidem procedit, sed ita ut non omnia in utroque sint paria. Nam ordo moralis a rerum essentiis derivatur, atque ideo cum ratione hominis ac sanctitate Dei necessario nectitur, munusque suum in hoc exercet ut creaturas intelligentes divinae sapientiae et voluntati subiiciat. Id vero repelli nequaquam potest, quin ratio ipsa ac Dei sapientia et sanctitas destruatur. At ordo physicus non est eiusmodi; sed cum contingens sit, a libera Dei voluntate procedit et vim suam in hoc prodit, ut relationem instituat inter causas naturales atque earumdem effectus, creaturasque subdat creaturis. In quo profecto nulla est repugnantia, si voluntate supremi opificis aliquando aliter fiat. Quamquam enim evenire prorsus nequit, ut quivis effectus in Deum non referatur eiusque non obtemperet potestati; eidem tamen omnino necesse non est ut ex causis absolute creatis pendeat, earumque propensionem sequatur.

Atque hinc responsum etiam patet ad partem alteram difficultatis. Nam duplex ordo naturae distingui debet: *universalis* et *peculiaris*. Ille est quem res creatae omnes ad Deum habent, e cuius influxu ac voluntate omnia pendent. Hunc ordinem fatemur removeri non posse; at non eius remotio exigitur ut miracula perpetrentur. Alter autem ordo situs est in distributione rerum creatarum et emanatione effectuum a suis peculiaribus causis; atque hic, ut dixi, nihil vetat quominus a Deo aliquando removeatur vel invertatur.

1 *Tractatu* 24 in IOANN. n. 1.

Cetera quae a recentibus rationalistis adversus miracula obiiciuntur praetermitto, cum novi nihil reapse afferant; sed, ut incredulorum est mos, eamdem recoquant crambem et iisdem fere verbis ea quae Spinoza et Voltairius protulerunt nauseantes effutiant.

Articulus IV.

De criteriis miraculorum.

50. Miraculi possibilitas tam clara est ut nihil supra. Nam si Deus infinitae virtutis est; si natura pendet a Deo; potest profecto Deus aliquid in ipsa operari praeter ordinem quem illa habet ad causas naturales, et quem contingentem esse monstravimus. Nec difficultatem ingerit, quod aliquando effectus ille insolitus sit eiusmodi, ut vim finitam non exsuperet. Nam tunc etiam communi ordini a Deo in rebus constabilito adversatur, hoc ipso quod insolens sit et praeter cursum naturae. Quare licet quoad physicam effectionem ab agente aliquo supermundano sed creato procedere possit, attamen contingere nequit sine iussu et nutu supremi moderatoris, cui totus ordo naturae subiicitur. Hic autem moderator supremus non alius est nisi Deus, a quo universa natura manavit atque absoluta ditione tenetur. Cetera autem, quotquot creata sunt agentia, intra ordinem naturae concluduntur, legesque eius non commutandi aut interrumpendi potestatem habent, sed sequendi et conservandi obligatione tenentur. Quare aliquid contra ipsas pro lubito operari non possunt, nisi supremo omnium iubente vel saltem permittente gubernatore. Idque divinae providentiae et dominii proprium est.

Cum igitur supermundanum agens, potestate a Deo facta, aliquid insolitum praeter naturae cursum operatur, propter finem a Deo intentum vel approbatum; tunc agens illud non aliter operatur nisi tanquam Dei minister et servus, atque ideo effectus non ipsi sed Deo tamquam principali causae tribuendus est. Quare cum miraculum definivimus: *aliquid a Deo procedens praeter consuetum naturae ordinem*, subiunximus satis esse ut a Deo procedat tanquam a principali saltem efficiente.

At contingunt saepe tempora, cum negotiosum sit ac difficile definire utrum aliquid verum miraculum haberi debeat an contra praestigiis atque captionibus adnumerari. Tunc ad id discernendum usui sunt iudicia quaedam et notae, quae idcirco miraculi criteria audiunt; eaque hic breviter indicabimus.

Iam age in miraculo falsitas innasci potest vel ex commentitia narratione, quatenus numquam acciderit; vel ex ignoratione cau-

sarum, quatenus factum naturale sit, et, opinionis errore, supernaturale ducatur; vel ex praestigiis daemonum, quatenus hi falsa pro veris obtrudant aut aliquod gignant supra vires causarum mundanarum. His itaque periculis sic potissimum occurritur.

Primum, ut realis eventus a commentitio distinguatur, usui esse debent ea, quae pro veris factis historicis iudicandis sunt tradita. Quoties enim auctoritate plena hominum fide dignorum facti narratio obfirmatur, falsum duci nequit quin vero evidenti refragemur.

Ut autem ab effectu naturali discriminetur, adiungi animus debet ad ea quae factionem rei et causarum, quae interveniunt, plenam notitiam suppeditent. Si enim effectus sit eiusmodi, ut virtutem infinitam ad sui productionem postulet; haud dubium est quin Deus intersit, ac miraculum in veris haberi debeat. Sin effectus sit talis, ut absolute ab aliqua naturali causa produci possit; tunc diligenter considerandum est, utrum eiusmodi causae an aliae quae impares sint in casu illo peculiari adhibeantur. Nam si causae naturales adhibitae, effectui praestando impares plane sunt, profecto causam superioris ordinis nempe supermundanam intercedere patebit. Sed ad hoc diiudicandum saepe rerum physicarum peritia, naturae studium, et legum, quibus eius cursus dirigitur, profunda cognitio necessaria erit. Quae quidem cognitio non universalis esse debet, ita ut omnes omnino causas in mundo exstantes comprehendat. Id enim ad factum illud iudicandum non requiritur, et ridiculum esset postulare. Non enim ad illud producendum omnes omnino causae, quotquot in mundo exstant, sunt applicatae, sed nonnullae dumtaxat. Harum igitur causarum, quae reapse interfuerunt, idonea cognitio sufficit, ut iudicetur utrum effectus eisdem attribui possit necne.

Denique ut certi reddamur, ibi nullam mali spiritus fallaciam veteratori alicui opitulantis interfuisse, a Deo quidem non iussam sed permissam; videndum erit utrum inde error invincibilis enascatur. Si enim factum sic contingit, ut nulla praebeat indicia quibus fallacia detegi possit, manifestum est a Deo tunc daemonis fallaciam permitti non potuisse. Quod evidentius apparet si animadvertatur prodigia semper patrari in confirmationem doctrinae cuiusdam aut sanctitatis vitae. Moralibus enim Dei attributis repugnat ut arbitrio mali spiritus permittatur opus, quod in capitalem et ineluctabilem deceptionem homines induceret.

Indicia autem, quibus fraus mali spiritus detegi posset, haec potissimum respiciunt: nimirum opus, operantem, finem, operandique modum. Quoad opus, ponderandum sedulo est utrum ratione sui vel subiecti, in quo fit, vel adiunctorum sit aliquid bonum, rectum, nullique honestati contrarium, nec divinam maiestatem

vel bonitatem dedecens. Quoad operantem, necesse est ut in vitam ac mores illius, qui mirabile aliquid exhibet, animadvertamus. Etsi enim Deus homine etiam nequam uti aliquando possit ad miraculum perpetrandum, ut aliis sit profuturus; communiter tamen nonnisi probos sanctosque adhibet. Saltem, etsi ex pravitate operantis (nisi alia adsint) inferre certo nequeamus miraculi falsitatem; tamen ex illius bonitate certi reddimur fraudem omnem abfuisse, et valde urgens ac vero simillimum argumentum eruimus nulla ex parte daemonis interfuisse praestigia. Etenim malus malis utitur. Praesertim attendi debet utrum quis elato magnificoque animo et se iactando prodigium spondeat. Ubi enim id vitii est, non divina operatio, sed fraus tantum et praestigium arguitur. Superbis enim Deus non opitulatur sed resistit.

Denique quoad finem et modum operandi observatione est dignum in primis quo factum spectat, num scopus illius operis sit Dei gloria, ad quam amplificandam verum miraculum tendere debet, aut morum sanctitas disseminanda aut pia quaedam doctrina vel cultus veri Numinis propagandus, aut beneficium hominibus conferendum, aliudve decorum et honestum ac malorum spirituum voluntati contrarium. Si enim id deest, evidenter coniicitur, Deum effectus illius non esse auctorem; ab ipso siquidem nonnisi bona dimanant. Itemque ad modum quod attinet, diligenter considerari debet utrum miraculi effectionem eae comitentur circumstantiae, quae gravitatem, religionem, honestatem, divinam denique sapientiam spirent. Deus enim modo sibi consentaneo semper operatur; ac proinde cum talia admiscentur, quae puerilia, ridicula, honestis moribus adversa, crudelitatem sonantia, superstitiosa sint; haec satis superque patefaciunt opus illud nonnisi ex diaboli arte progigni, ad incautos levesque homines decipiendos.

Quod si neque ex opere ipso, neque ex qualitate personae, neque ex fine quem opus spectat, neque tandem ex circumstantiis aliquid apparet, unde prudenter operationem daemonis coniicere possimus; tunc certum est rem nonnisi a Deo, tamquam a principali causa procedere. Deus enim permittere nequit ut malus spiritus aliquid faciat quo homines ad invincibilem errorem adducantur, putantes se Deum audire cum diabolus revera loquatur. Id utique permittere potest, quando non desunt media discernendi veritatem; sed quando media omnia ad deceptionem cavendam omnino desiderantur, divinae providentiae repugnat opus eiusmodi diaboli potestati relinquere; siquidem tum homines invincibiliter errarent, et error ille invincibilis in Deum ipsum refunderetur.

FINIS COSMOLOGIAE

METAPHYSICAE SPECIALIS

PARS ALTERA

PROLOGUS

Praeclara illa quidem iam a primordiis ducta sapientiae et quae una cum aetatibus inveteravit sententia: universae Philosophiae summam scientia hominis contineri, eoque fere Socratis expleri praecepto: Nosce teipsum. *Cui sane quantum consilii subsit perfacile iudicari poterit, si cogitetur earum rerum omnium, quae sunt quaeque cognosci possunt, compendium quasi aliquod in homine perspici. Is enim cum quid duplex revera sit, ex duabus substantiis spiritu materiaque coalescens, atque ideo supremam inter corpora, infimam inter intelligentias sedem occupet; utriusque ordinis exstat quasi medius, atque ambo haec tam disparata rerum genera in se unus amplectitur et mira cognatione devincit. Quare cum haec duo, quae diximus, res mundanas omnes attingant; iure meritoque a nobilissimis illis veteris Graeciae sapientibus homo parvus mundus,* μικροκοσμὸς, *est appellatus. Cum vero libero quo instructus est arbitrio se moderetur et regat; non similitudinem qualemcumque sed solidam velut effigiem Divinitatis refert, quae ditione sua temperat universa. Ex quo fit, ut ipse unus ad contemplandum quodammodo offerat, quidquid pene obiectum est Philosophiae; ac proinde qui in hominis notitia peccat, is in tota Philosophia peccet necesse est.*

Sed quamquam haec vera sint, tamen non omnia, quae hominem attingunt, ad disciplinam, in qua versamur, pertinere dicenda sunt. Sunt enim permulta, quae aut humani corporis structuram dispositionemque partium diversarum, aut ex iis quemadmodum opera vitae exerceantur inquirunt. Haec ad duas inferiores disciplinas, nempe Anatomiam et Physiologiam, spectant, quarum prima partium humani corporis descriptionem sectatur, altera earumdem usum a natura institutum actionesque eas, quas in statu sanitatis eliciunt, contempla-

tur. Verum ut per se lucet, earum facultatum utraque in externa potius hominis portione moratur, quodque minus in eo praestat contemplandum assumit. At praeter eas, quas dixi, alia suppetit hominis consideratio, quae in interiore eius natura scrutanda vertitur; nec iam illum prout aspectu sentitur, sed prout ratione animoque lustratur, sibi vindicat vestigandum. Pars eiusmodi propria est Philosophiae, et scientiam constituit ad quam tractandam accedimus; quae proinde hominem non utcumque sed quoad vitae cogitandique vim et principium speculatur. Atque haec cognitio illa esse videtur, quae effato, quod initio citavi, potissimum praecipiebatur. Praeclare Tullius: « Nimirum « hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque no- « scat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam « figuramque noscamus; neque nos corpora sumus, neque ego haec tibi « dicens, corpori tuo dico. Cum igitur nosce te dicit, hoc dicit: nosce « animum tuum [1].

Quae cum ita sint, minorum esse non debet si sapientes plerique tanta rei commoti praestantia, eo processerint exaggerando ut omnem prorsus philosophiam ad solam animi humani scientiam revocarent. Quae sententia nisi lenitate interpretationis mitigetur, falsa est. Etsi enim ea scientia cum ceteris disciplinis, fere omnibus, arctissimo vinculo colligetur, ipsarumque quaedam veluti initia complectatur et quasi summam; tamen si a reliquis seiungitur, ad plenam cumulatamque sapientiam minime sufficit. Nec vero philosophi nomen is mereretur, qui scientiae de natura hominis, scientiam etiam supremi Numinis mundique adspectabilis, tum etiam rationis in verum dirigendae ac voluntatis prout finis humanae vitae exigit temperandae congruentem notitiam non adiungeret. Nihilominus id ad eius amplitudinem et praecellentiam spectat, quod ceterae omnes rationalis philosophiae partes ea vel nitantur vel illustrentur, atque in ipsa tamquam radii in centro se tangant. Quod dum mentes in magnam disciplinae huius admirationem rapit, vehementem etiam eius adipiscendae ingenerat cupiditatem.

Verum quo praeclarius aliquid, hoc difficilius; idque mirifice in rem praesentem quadrat. Dici enim vix potest quam vehementer interna haec hominis disquisitio ardua sit vestigatu atque laborum et periculorum plena. Cuius quidem difficultatis causae quamplures referri possent; ego praecipuas commemorabo.

Emergit itaque id in primis ex eo, quod animum non seorsum in se liceat contemplari, sed cum corpore, adeo nimirum dissimili contrariaque substantia, perquam intima iunctione commixtum. Ex quo fit

[1] *Tusculanarum Qq.* I. 1.

ut nisi magnas curas multumque studium adhibeamus, utriusque naturae conditio, limites, proprietates, munia non satis, ut oportet, secernantur.

Deinde, observatio, quae ratiocinationi suppeditat fundamentum eique tamquam praeparatio diligens antevertit, hac in re adminiculo reflexionis *exercetur, quae omnium operationum cognoscendi plane est difficillima, nec nisi provectiore aetate peragitur. Unde non modo caremus conscientia primitivae evolutionis nostrarum facultatum dum sensim et pedetentim explicabantur; sed etiam in uno individuo contemplando versamur; de ceteris vero coniectura facienda est ex iis, quae ab eorumdem agendi more et consuetudine patefiunt. Quare augenda maxime diligentia est, ut idonea inde inductio possit institui.*

Accedit quod cum suimet internoscendi cupiditate perculsus homo in semet revertitur, animi vires omnes non modo iam evolutas sed etiam fere una operantes aliasque ex aliis quodammodo nexas et quasi implicitas comperit. Et quamvis analysi illas seiungat et distrahat, tamen in hoc a synthesi quadam naturali iugiter impeditur. Dum enim ex. gr. animus ad actus intelligentiae scrutandos se advertit, simul memoria, imaginatio, voluntas, vis sensilis ad agendum nituntur; quae et mentis attentionem minuunt alioque avocant et obiecto ingerunt confusionem. Nec denique omittenda est nimia operationum animi celeritas, propter quam facile considerationem effugiunt. Atque hi potissimum sunt fontes, ex quibus tanta in hanc disciplinam redundat arduitas, atque in tam dissidentes saepenumero sententias eius cultores abeant. Quocirca praeclare Tullius locum supra laudatum ita concludit: « Hunc igitur (nempe animum) nosse nisi divinum esset, non es- « set hoc acrioris cuiusdam ingenii praeceptum sic, ut tributum Deo « sit. »

At haec ad acuendos, non ad deterrendos animos dicta velim. Nam etsi in phaenomenis hisce internis legibusque motuum animi perscrutandis negotiosa sit vestigatio; id tamen non est tanti, ut vigilantibus curis solertiaque studii superari non possit. Quae spes eo firmior futura est, quod etsi animi contemplatio, qua parte plenam notitiam phaenomenorum respicit, maiore quam ceterae disciplinae difficultate laboret; tamen ex parte illa, qua compertis phaenomenis, ex iis ad naturam conditionemque principii internoscendam assurgit, longe facilior et tutior appareat. Atque hoc ex duplici potissimum capite repetendum duco. Primum, quia animi substantia intimior nobis est, quam rerum ceterarum; deinde, quia nexus inter ipsum actionesque eius intercedens a conscientia sentitur, quod de iis, quae foris sunt, dici non potest. Quare postquam diligenti observatione operationes viresque animi detectae fuerint, planissimum patet iter ad ea, quae na-

turam eius attingunt. Atque haec partis posterioris facilitas abunde rependit difficultatem, quae, ut explicatum est a nobis, in superiore genere reperitur. Quare in hoc sensu iure affirmari posset: notiorem esse animum, quam corpus. Nam etsi corporum scientia, utpote vacans impedimentis iis, quae superius commemoravi, longe facilior et expeditior sit quoad phaenomenorum descriptionem; tamen ipsi anteponenda est scientia animi quoad notitiam principii. Ex quo efficitur ut in Physica mirum consensum summamque praecisionem in legibus et effectibus corporum describendis intueamur, at magnam discrepantiam quoad essentiam; contra in Psychologia licet dissensus et vitia nonnulla inveniantur in examine phaenomenorum, tamen summa consensio (si blaterones excipias) quoad animi naturam dominetur. Atque id potissimum oritur ex eo, quod notitia naturae animi etsi fusa et recondita phaenomenorum descriptione oppido illustretur; ea tamen absolute non eget, sed ex iis quae non abstrusa aliqua ratione cernuntur, sed sunt in promptu et nullo negotio sponte veluti sua deteguntur, facile infertur.

Haec pro rei, quam tractandam suscipimus, dignitate breviter praefati, manum operi admoveamus; postquam, ut nostra consuetudo est, tractationis ordinem indicaverimus. Itaque quae ad interiorem hominis scientiam pertinent, ea trium generum esse possunt. Vel enim in eius viribus describendis explicandisque; vel in natura ipsa principii, unde vires illae emergunt, definienda; vel denique in declarandis iis, quae idearum originem attingunt, versantur. Tripartita igitur disquisitione hanc secundam Metaphysicae partem exsolvemus.



METAPHYSICAE SPECIALIS

PARS ALTERA

PSYCHOLOGIA

CAPUT PRIMUM

DE ANIMAE HUMANAE FACULTATIBUS.

Naturae, quae immediate non patent, non aliter innotescere possunt, nisi ex effectibus et proprietatibus. Cum igitur de essentia animae humanae intuitivam notitiam non habeamus, necesse est ut arguitivam nobis comparemus, indagine actionum, quas illa elicit, atque ideo facultatum quibus instruitur.

Iam age facultatum eiusmodi multiplex est genus. Homo enim supremum inter terrestres substantias locum occupans, non modo existentiam cum rebus omnibus, verum etiam vivere cum arbustis, sentire cum animantibus, intelligere cum spiritibus commune habet. De his igitur singillatim viribus, separatis articulis eloquemur.

Articulus Primus

De vitalitate.

51. Anima in hoc distinguitur a ceteris entibus, quod sit principium vitae, ac subiectum, quod informat, inter viventia reponat. Viventia autem generatim ea dicuntur, quae motum exercent suapte vi, non impulsu alieno, seu quae in seipsis operantur virtute propria. Cum enim duplex actio considerari possit: altera quae in subiecto quidem recipitur, at non ab ipso procedit sed ab exteriore causa, ut iactus lapidis aut aquae calefactio; altera quae sic subiectum afficit ut intrinsecus a principio in eo existente profi-

ciscatur, ut vegetatio plantae: entia quae primam tantum actionem participant, non viventia; quae vero secunda gaudent, viventia nominantur.

Hinc oritur divisio in tria illa regna naturae, circa quae scientiae naturales versantur. Nam corpora, superficiem aut viscera telluris occupantia, si vita prorsus carent, *mineralia* appellantur, utpote quae materia tantum bruta et inorganica constant. Sin autem vita fruuntur, tunc aut in infimo vitalitatis gradu consistunt et vegetalia vocantur, ut plantae quae interiore motu aluntur, succrescunt, germinant; aut praeter vim vegetandi, vim etiam sentiendi possident, et animalia dicuntur, ut equi, aves et similia; quibus non modo vivere cum fruticibus commune est, sed etiam virtus inest perceptionis cuiusdam eliciendae.

52. Est praeterea his longe altius vitae genus, quod proprium est spirituum; qui non, ut corpora, vitam aliunde, ex anima nimirum qua informantur, recipiunt; sed ipsi vita sunt, substantia scilicet quae sibimet ipsa propriarum actionum est fons. Et quoniam operari ex seipso perfectissime et plene non competit nisi Deo, qui omnia actu habet, et quidem a se; efficitur hinc ut vita in altissimo gradu propria sit solius Dei, immo Deus vita sit perfectissima non solum in actu primo, verum etiam secundo, sine ulla dependentia ab exteriore principio. Viventia autem creata vitam plus minusve participant, prout propius remotiusque ad divinam perfectionem accedunt, et maiore vel minore vi gaudent se constituendi in actu virtute propria. Sic enim eo modo quo possunt propriae perfectionis complementum sibi tribuunt; sub influxu tamen divino, quemadmodum creaturarum natura fert.

Etsi vita triplici operationis genere exerceri possit, vegetatione, sensibilitate, intelligentia; tamen ea vox, cum absolute profertur, ad primam harum dumtaxat significandam adhibetur. Contingit enim saepenumero ut genericum nomen infimae tantum speciei relinquatur; atque ita dixit Augustinus: *nobis vivere cum arboribus et fructetis commune est* [1]. In hoc sensu vitalitatem hic accipimus, deque ea aliquid summatim delibamus.

53. Vegetatio pro obiecto circa quod exerceatur, habet corpus ipsum principio vitae informatum, eaque ad nutritionem et reproductionem reducitur. Nam corpora vitali vi praedita, continua quadam et interna motione afficiuntur, qua alimenta intus suscepta sibi assimilant seu in propriam substantiam convertunt. Ex quo fit ut particulas, quas transpirando amittunt, assidue restaurent;

[1] Serm. 27 *De Verb. Apost.*

tum etiam se ad convenientem statum partium suarum incremento promoveant, donec ad debitam propriae naturae molem adducantur. Et quoniam eiusmodi auctio non aliter fit nisi conversione alimenti in substantiam aliti et per eadem organa, quibus generatim nutritio perficitur; hinc est ut non adstruatur tamquam diversa operatio, a diversa virtute dimanans, sed cum nutritione ipsa confundatur. Haec enim una eademque vis et corpus alit et alendo auget, si nondum ad perfectum propriae structurae statum pervenerit. Quod secundum officium non aliter praestat, nisi assimilatione maioris alimenti quam ad solas partes amissas reficiendas necessarium foret.

Hinc apparet differentia quae intercedit inter incrementum quod recipiunt corpora bruta seu inorganica, et incrementum quod proprie fit in viventibus. Nam in illis materia bruta amplificatur et crescit non per se, sed, ut dici solet, *per accidens;* quatenus nimirum additamentum illud non requiritur a naturali conditione subiecti, sed fortuito accessu novarum partium supervenit. Deinde auctio in ea procedit per meram *iuxtapositionem* particularum quae prioribus adduntur. Sic accidit in formatione et incremento crystallorum, ubi materia succrescit hac tantum ratione quod partes partibus superimponantur. At corpora viventia amplificantur per internam susceptionem alimenti, quod applicatum distributumque singulis partibus alendis in earumdem substantiam convertitur. Unde eiusmodi nutritio vitalis dicitur. Itemque entia, quae vita fruuntur, incrementum per se requirunt, in quantum videlicet ad molem et soliditatem propriae naturae convenientem perduci in eaque conservari postulant. Quare eiusmodi incrementum in ipsis non est fine destitutum, ut in materia bruta; sed terminis quibusdam, pro singulorum viventium diversitate coërcetur.

54. At corpora vegetativa cum sint corruptioni obnoxia, seque perpetuo conservare nequeant; vim possident progignendi alia individua consimilis naturae ad speciem saltem conservandam. Haec vis reproductiva seu generativa nominatur, qua corpora viventia ex sua substantia aliquid formant, quod deinceps in eiusdem speciei individuum evolvatur. Sic planta semen elaborat, quod terreno idoneo commissum eiusque humoribus et elementis altum et calore solis fotum in novam plantam similem priori se explicat. Unde generatio in vera quadam emanatione consistit viventis a vivente, quod eiusdem naturae sit.

55. Valde deciperetur qui phaenomena vitae a sola dispositione particularum, quae ad partem materialem unice pertinet, aut a

meris affinitatibus chymicis vel viribus physicis repetenda duceret. Hae causae conditionem naturae brutae vel mortuae, ut aiunt, minime superant; et ad summum sub determinata quadam lege operantes ad structuram et ordinem, qui in accidentali molecularum iunctione saepe conspicitur, explicandum valent. At in viventibus effectus longe diversi et altioris ordinis manifestantur, ipsaque elementa leges omnino alias sequuntur, quam illae sint quibus temperantur, dum inorganica corpora efformant. In re hac mire consentiunt praestantissimi scientiarum naturalium cultores, qui proinde vitam inter impervia naturae arcana adnumerare coguntur. Pro omnibus commemorare sufficiat celeberrimum Cuvier, qui sic loquitur: « Vita, quae in elementa corpus vivens iugiter « constituentia aut ab eodem attracta actionem exercet contrariam « eius, quam sine ipsa exercerent consuetae affinitates chymicae, « nequit omnino esse earumdem affinitatum effectus; nec tamen « in natura alia vis cognoscitur capax uniendi inter se moleculas « ante separatas. Nativitas igitur entium organicorum est maxi- « mum mysterium oeconomiae organicae et totius naturae [1]. »

Si igitur huius mysterii explicationem aliquam rationi accommodam dare volumus, fatendum ommino est vires chymicas vel physicas in operibus vitae corporum viventium considerandas esse tamquam instrumenta, quae virtute quadam altiore evehantur ad effectus praestandos, ad quos per se seorsum idoneae non sunt. Quare praeter ipsas principium aliquod simplex in vivente inesse oportet, quod viribus naturae mortuae propriis longe antecellat, quodque materiam informans virtutis illius sit fons, viresque inferioris ordinis sibi submittat et ad vitae functiones adhibeat. Principium eiusmodi ad essentiam ipsam corporis viventis pertinere debet, et eius extinctione vita omnis in eo desinit, licet supersint elementa materialia generalibus materiae inorganicae viribus instructa. Ad rem Berzelius: « Revera elementa naturae or- « ganicae sunt indestructibilia; sed existentia proprie dicta cor- « porum organicorum destruitur sine reditu. Individuum quod « moritur, quodque sua elementa restituit naturae inorganicae,

1 « En effet, la vie exerçant sur les éléments qui font à chaque instant partie « du corps vivant, et sur ceux qu' elle y attire, une action contraire à ce que pro- « duiraient sans elle les affinités chimiques ordinaires, il repugne qu' elle puisse « être elle-même produite par ces affinités, et l'on ne connaît cependant dans la « nature aucune autre force capable de réunir des molécules auparavant séparées. « La naissance des êtres organisés est donc le plus grand mystère de l'économie « organique et de toute la nature. » *Le Règne animal distribué d'après son organisation*. Tome I. Introduction.

« non redit unquam. Hinc sequitur essentiam corporis viventis « non fundari in suis elementis inorganicis, sed in quodam alio « principio, quod elementa inorganica communia omnibus cor« poribus viventibus disponat ad cooperandum productioni effe« ctus peculiaris et determinati qui pro quavis specie differat. Hoc « principium, quod nos distinguimus nomine *vis vitalis* aut *assi« milatricis*, non est inhaerens elementis inorganicis, nec con« stituit originariam aliquam eorumdem proprietatem, quales es« sent gravitas, impenetrabilitas, polaritas electrica etc.; sed nos « cognoscere nequimus quid illud sit, quomodo nascatur, quomodo « pereat. Nos itaque coniicere possumus quod si terrestris globus « exstaret cum suis elementis inorganicis sine natura vivente, sed « ceteroquin in iisdem circumstantiis; is existere pergeret sine « entibus organicis. Vis quaedam incomprehensibilis extranea na« turae mortuae principium illud introduxit in massam inorgani« cam; atque hoc accidit non tamquam effectus fortuitus, sed cum « varietate mirabili, cum sapientia altissima, atque eo fine ut de« terminati gignerentur effectus, et non interrupta successio indi« viduorum periturorum exsurgeret, quae alia ex aliis enascantur « et inter quae destructio organismi in aliquibus deserviat conser« vationi aliorum [1]. »

1 « A la vérité les élémens de la nature organique sont aussi indestructibles; « mais l'èxistence proprement dite des corps organiques est détruite sans retour. « L'individu qui meurt, et qui rende ses élémens à la nature inorganique, ne « revient jamais. Il s' ensuit de là que l'essence du corps vivant n' est pas fon« dée dans ses éléments inorganiques, mais dans quelque autre principe, qui dispose « les élémens inorganiques communs à tous les corps vivants, à coopérer à la pro« duction d'un résultat particulier déterminé et différent pour chaque espèce.

« Ce principe que nous désignons par le nom de *force vitale* ou *assimilatri« ce*, n' est pas inhérent aux élémens inorganiques et ne constitue pas une de leurs « propriétés originaires, telles que la pésanteur, l'impénétrabilité, la polarité electri« que etc. ; mais nous ne pouvons concevoir en quoi il consiste, comment il prend « naissance, comment il finit. Nous pouvons donc prévoir que si le globe terrestre « existait avec ses élémens inorganiques, sans la nature vivante, mais du reste dans « les mêmes circonstances, il continuerait à rester sans êtres organisés. Une force « incompréhensible, étrangère à la nature morte a introduit ce principe dans la « masse inorganique ; et cela s' est fait non comme un effet du hasard, mais avec « une variété admirable, avec une sagesse extrême, avec le but de produir des ré« sultats déterminés et une succession non interrompue d'individus périssables qui « naissent les uns des autres, et parmi lesquels l'organisation détruite des uns sert « à l'entretien des autres. « *Traité de Chimie* par J. J. Berzelius, 2de. Partie : *Chimie Organique*.

Articulus II.

De sensibus externis.

56. Medium et interiectus quasi pons, quo animus noster cum exteriore mundo communicat, sensibilitate continetur; quae proinde facultas est qua corpora eorumque qualitates apprehendimus. Dividi potest in externam et internam, prout vel corporum a nobis distinctorum, vel corporis in nobis cum anima coniuncti affectiones attingit. Hic de prima tantum distinctis paragraphis disseremus.

I.

Conditiones ad sensibilitatis externae usum requisitae.

Sensibilitas externa quinque constat sensibus: visu, auditu, olfactu, gustu et tactu, quorum primi quatuor determinato organo utuntur; postremus toto corpore fusus est, in partibus non modo externis verum etiam internis.

Prodituram a sensibus actionem conditionibus quibusdam natura adstrinxit, quarum prima est ut organa sint rite disposita; siquidem instrumenta sunt ad illam exercendam necessaria, vitiato autem instrumento nec actio convenienter peragi potest. Hinc accidit ex. gr. ut qui humore aliquo suffusam pupillam habeat, is alio quam revera sunt colore affici obiecta videat.

Altera conditio, arcte cum superiore connexa, ea est, ut obiectum in organa idoneam impressionem exerceat. Idque manifestum est ex eo, quod nisi obiectum praesens sit atque ita propinquum, ut influere in sensoria possit; nulla nobis innascitur sentiendi actio. Itemque nonnunquam propter nimiam obiecti vim laeditur organum atque a propria temperatione distrahitur. Sic cum quis nudos oculos in solem intendit, perstringi aciem experitur atque humentes exsiccari partes. Haec vero contingere profecto non possent, si obiectum actionem nullam exereret. Ratio autem cur eiusmodi influxus requiratur, haec reddi potest: quod sensus per sese ad hanc aliamve rem percipiendam sit plane indifferens. Quare ex obiecti praesentia eget determinari, in eaque est ratio sufficiens obiectiva sensationis et causa cur unum obiectum prae altero sentiatur. Ut enim de quavis cognitione proprium est, quamvis vitalitas actionis procedit a subiecto; repraesentationis tamen,

qua actio illa informatur, determinatio procedit ab obiecto quod ipsam actu possideat. Hinc patet ad sensationem gignendam tria concurrere: vim sensilem, organum rite dispositum, obiecti praesentis influxum.

Ut autem influxus hic rite exerceatur, consentanea debet esse in obiecto proportio tum distantiae, tum magnitudinis, tum motus. Si enim obiectum propius remotiusve, quam par sit, proponatur, aut sit perexiguum vel extensionis immanis, aut denique vel ipsum vel spectator motu concitato feratur; tunc impressiones, quas in organo gignit, vel vividiores vel debiliores, quam opus sit, vel etiam nullae erunt; vel denique non eo ordine et quiete peragentur, quae sint ad obiectum rite attingendum opportuna.

Atque ex hoc, quod postremo retulimus, alterius conditionis usus emergit; nimirum ut sensorio obiectum immediate vel mediate iungatur. Haec vero coniunctio pro varietate sensationum diversa est. Nam in tactu et gustu, nisi obiecta pertingant organa, sensatio non oritur; at in tribus reliquis contrarium accidit. Quare his medium aliquod interiectum necessarium est, ope cuius sensoria cum obiecto ad consentaneam impressionem suscipiendam communicent. Iam age medium hoc pro visu radiis lucis continetur, qui ab obiecto lucido aut illuminato iaciantur vel reflectantur. Quoad auditum positum est in vibrationibus aëris, quae a percussis corporibus aliqua elasticitate praeditis excitentur. Denique ad olfactum quod pertinet, in exhalationibus cernitur adeo exilibus ut fere amplius ponderosae non sint.

57. Verum, quod maxime animadversionem excitat et diligentiam, ad legem illam sensationis pertinet, quae communicationem postulat sensoria inter et cerebrum. Compertum enim experientia est sensationem penitus aboleri; si nervuli, qui a cerebro ad sensoria protenduntur, intercidantur aut etiam comprimantur [1].

[1] Viscus illud, quod superiorem capitis internam occupat regionem et ossea huius cavitate continetur, *cerebrum* dicitur. Eiusdem massa materia quadam pulposa constat vasculis et fibris mirifice texta, tribus, quasi totidem involucris, circumtecta membranis, *pia matre, aracnoide, dura matre*. In homine maius, quam in ceteris animantibus, volumen habet, maximeque omnium ad rotunditatem accedit. Eius autem tres distingui solent partes : *Anterior*, quae maior est, in duo velut hemisphaeria se scissura quadam partiens, et proprie cerebrum nominatur. *Posterior*, quae minori magnitudine gaudet, et cerebellum dici solet. Utraque vero nectitur basi quadam, instar medullaris laminae, crassitudine quatuor circiter linearum, latitudine duorum digitorum, longitudine prope quatuor, quae corpus callosum dicitur et cerebro substernitur seque cum cerebello participat fibrarum quarumdam adminiculo. Denique *inferior* encephali pars (quae aliud non esse vide-

At unde huius coniunctionis necessitas emergit? Ad eam explicandam varias hypotheses induxerunt philosophi. Nonnulli enim existimarunt nervulos a sensoriis in cerebrum prodeuntes motum ex impressione obiectorum, recipere ipsumque pernicissime, instar chordarum vibrantium, ad cerebrum, ubi sedem animi appingunt, deferre. At horum opinio reiicienda omnino est. Nervi enim in primis nullo pacto tenduntur, quemadmodum ad vibrandum necesse foret; sed adeo laxi sunt, ut cum praeciduntur se non modo non retrahant sed protrahant potius. Deinde neque in extremis suis partibus affixi, neque in mediis sunt liberi; sed cum ceteris corporis partibus undique commiscentur iisque penitus

tur quam superiorum productio) instar caudae inde derivatur et per foramen occipitis in canalem spinae traiicitur. Porro huius portio superior, quae capite adhuc continetur, *medulla oblongata*; inferior, quae in spinae tubum descendit, *medulla spinalis* nuncupatur.

Ex hisce cerebri partibus albicantes quidam funiculi oriuntur, quos *nervos* nominant; quique ad sensoria protensi aut ad viscera aut ad musculos, et generatim toto diffusi corpore, nerveum systema conflant. Ita tamen ut decursu nonnullas subeant mutationes, quas ad tria genera revocant anatomici: *ganglia*, *plexus*, *anastomoses*. Prima sunt noduli quidam non eiusdem semper figurae aut magnitudinis in tractu nervorum frequentissimi. Alteri nominantur complexiones nonnullae planiores depressioresque, quae saepe in nervis occurrunt. Tertii denique generis dicuntur complexus duorum nervorum in truncum unum.

Hinc plerique nerveum systema cogitant instar arboris, cuius radix sit in cerebro, truncus in medulla spinali, rami in nervis ceteris, qui hac illac toto corpore disseminantur, eosque veluti cerebri ipsius processus quosdam haberi volunt. At alii praesertim post *anatomes comparatae* progressus, contrarium omnino sentiunt. Nerveum enim systema concipiunt veluti retem ex fibris et medullis mire contextam, quae corpus animantis undequaque pervadat ad ipsiusque structuram actionesque conducat. Nec vero ullam in ea partium reliquarum originem haberi putant, sed mutuam iunctionem tantum; ita tamen ut aliquae praestent ceteris, sintque totidem in eo systemate veluti centra. Cuiusmodi sunt ganglia, medulla spinalis, in primisque cerebrum, quod proinde habendum sit veluti ganglion in corpore praecipuum totiusque nervei systematis centrum. Atque id eo magis consentaneum videri aiunt, quod non pauca sint animantia, quae cerebro prorsus orbentur aut etiam medulla spinali, cum tamen ceteris nervis revera non careant. Huius opinionis, praeter Gall, Reil, Bérard, est etiam Cuvier, qui in suo opere (*Leçons d' Anatomie comparée* t. 2, p. 95) inter alia haec habet: « D' après cette « description sommaire, on voit que la comparaison du système nerveux à un tronc « et à des branches n'est parfaitement exacte. On doit plutôt le considerer comme « un réseau compliqué, dont la plupart des fils communiquent les uns avec les « autres, et où se trouvent en différents endroits des masses ou des renflemens « plus ou moins marqués, qui peuvent être regardés comme les centres de ces « communications. »

convolvuntur. Denique eorumdem extrema soliditate non gaudent; siquidem ex una parte cum pulpa cerebri, ex alia cum ipsa organorum materia aut textura cellulari, quae fibras musculares involvit, confunduntur.

Alii igitur congruentius existimant a cerebro fluidum quoddam, quod nerveum nominant, elaborari ad motum sensationemque exercendam in organis necessarium; quod proinde huc per nervos, internis quibusdam instructos tubulis, transvehatur. Atque hinc explicant cur sectis aut compressis nervis aut alia quavis ratione distractis, sensatio praepediatur. Alii alias hypotheses ab hac parum abludentes inducunt, ut aetheris cuiusdam elastici, electri biotici et animalis, aliasque generis eiusdem. Sed quaecumque assumatur, illud certo constat: cerebrum influxum aliquem in sensationes exercere, eiusque liberum nexum cum sensoriis ad sentiendum exquiri, idque ad debitam organi dispositionem pertinere.

II.

Quodnam sit obiectum sensuum externorum.

Obiectum visus est lux, ceterorum plane praestantissimum et maxime omnium patens. Porro huius radii cum e medio rariore in spissius densiusque sed pellucidum commigrant, de via deflectunt aliquantulum seu *refractionem* patiuntur, atque ideo in multos radiorum fasciculos dividuntur diversos colores obiicientes, quorum summa spectrum solare constituit. At vero cum in corpus opacum impingunt, aequali quo ceciderunt angulo reflectuntur, atque ita, ut si perfecta opacitate illud sit praeditum, eiusdem coloris radius qui obiectum percusserat ad oculum iaciatur; sin autem secus, pars quidem lucis, quam radius habebat, corpore non undique opaco absorbeatur, pars vero resiliat. Atque hinc fit ut diversi colores appareant in corporibus, qui proinde ad obiectum visus et ipsi pertinent. Ex quo facile deduci potest colores proprie completeque in luce reperiri, dispositione vero aliqua praevia in corporibus, quatenus certa in illis insit qualitas, ratione cuius aut ad totam lucem aut ad partem eius dumtaxat reflectendam sint idonea. Quare obiectum proprium visus est lux aut, si arridet, lux et colores; harum vero rerum duarum adminiculo attinguntur corpora quoad extensionem, figuram, situm, distantiam, motum etc. Auditus obiecta sunt soni magna quidem varietate differentes inter se, sed qui in genus aliud non mutantur nec ratione sui obiectum diversum sensui repraesentant. Quemadmodum

etiam de saporibus et odoribus dicendum est, quorum alteri ad olfactum ceu obiectum pertinent; quique licet gradus speciesque innumeras complectantur, prout a diversis proficiscuntur corporibus, tamen uno genere continentur. Non item vero de tactu accidit, qui ad obiecta permulta et disparata revera porrigitur. Attingit enim non modo calorem et frigus, asperitatem vel laevitatem, duritiem mollitiamque, et resistentiam corporum diversorum; sed etiam harum qualitatum vi extensionem, figuram, motum, distantiam collocationemque partium distinctarum. Quare, ut patens est, circa obiecta aliqua a visu discrepat; circa alia convenit, in quibus proinde auxiliarius illi est ad errorem cavendum; atque eorum notitia ope utriusque sensus acquiri potest.

Tria his consideranda veniunt. Primum est praestantiae ordo, qui in sensibus advertitur. Liquet enim omnium praecellentem esse *visum*, quippe qui in maxime patenti obiecto versatur et innumera simul, etiam cum longissime distant, attingere potis est, ope praesertim instrumentorum; tum etiam maximopere subvenit intellectui ad scientias *inventione* acquirendas. Proximus est auditus, qui de ordine et arte mire delectatur, polletque prae ceteris ad concitandos affectus; tum sermonem percipit, qui potissimum vinculum est societatis et disciplinam affert, aptissimum nempe scientiarum capessendarum vehiculum.

Sequuntur odoratus et gustus, quorum organa peculiarem structuram requirunt toti corpori non communem, et quorum coniunctio cum materia, circa quam exercentur, non adeo crassa est quemadmodum in tactu.

Infimus igitur est tactus, qui non modo immediatam organi cum materia externa iunctionem postulat, verum etiam maxime omnium passivus est, et saepe in organum easdem qualitates inducit quibus afficitur materia, quam attingit.

Atque haec quoad dignitatis ordinem; nam quoad ordinem evolutionis aliter omnino iudicandum est. Quantum enim coniicere possumus, primi qui expediuntur in infante, tactus et gustus videntur esse, quorum usus ad vitam alendam tuendamque potissimum postulatur. Proxime evolvi videtur odoratus et visus, postremo audiendi vis, qua non adeo mature homo indiget, sed tum demum cum aptus evadit ad loquendum disciplinamque capessendam.

Altera animadversio sapientiam respicit, quam maximam certe adhibuit natura in situ singulis sensibus destinando. Tactu enim, qui infimus plane est et ad utilia a noxiis secernenda singulis animantis partibus necessarius, totam instruxit superficiem corporis,

immo partes etiam nonnullas internas. Eius tamen organum exquisitiori cura in manibus elaboravit, quibus mirificum instrumentum hominis continetur ad materiam discernendam et arte donandam, atque ideo maximam inesse iis oportuit tangendi vim. Gustui vero, qui iudicaturus erat quidnam in stomachum traiiciendum esset, quid secus; organum constituit in vestibulo canalis illius, per quem alimenta transvehuntur, ut illic discerni possent atque ad digerendum apte disponi. At vero olfactus qui auxiliaturus erat gustui, paulo altius collocatus est; et ùt respirationi invigilaret, interiorem partem occupavit canalis eius, per quam respirandus aër transveheretur, ut pestilensne sit an sânus eminus iudicium esset. Tum auditum eminenti loco posuit atque hinc inde ad latera, ut soni quaqua versus facile exciperentur. Oculos denique praestantissimo omnium sensui deservituros in fronte quasi in arce locavit, ut obiecta quam longissime perspici possent; tum eorumdem et capitis et personae totius mobilitate ut circum facile flecti possent effecit. Accuratiorem vero delicatissimae structurae, quae in singulis sensoris cernitur, descriptionem hic non facimus, ad ea quae magis intersunt properantes. Qui eam cupit, physiologos adeat.

Tertium observatione dignum est, sensus nequaquam falli in proprio obiecto rite attingendo dummodo conditiones adsint, quibus sensationem adstringi superius explanavimus. Quo vero magis ab iis conditionibus recedunt, eo magis errori sunt obnoxii. At exinde nihil in favorem scepticorum eruitur. Nemo enim non videt absurdum esse velle rectam perceptionem obiecti, etiam cum leges non servantur, quas ad obiectum percipiendum natura praescripsit. Nec rationi consonat ut ex errore, quem subiectum sentiens incurrit quando a statu normali recedit, deducatur possibilitas eiusdem etiam pro statu normali. Peculiaria vero deceptionis exempla, quae obiiciunt, praesertim quod obiecta non propria unius sensus sed communia pluribus, uno verbo dissolves si petas ab adversariis ut exemplum aliquod afferant deceptionis quae intercesserit respectu integrae facultatis sentiendi seu cum obiectum perceptum sit ab omnibus iis sensibus, a quibus attingi poterat. Sensibilitas enim proprie una facultas est, quae in varios velut ramos per diversa organa explicatur. Quare quotiescumque obiectum aliquod diversis sensibus respondet, puta *visui* et *tactui* (quamadmodum est de motu, distantia, extensione, figura etc.) integram suam sententiam sensibilitas revera non profert, nisi reapse ope omnium illorum sensuum obiectum attigerit. Si uno tantum sensu deprehendit, incompletum veluti iudicium pronun-

tiat; quod an sufficiat in illo casu, ex circumstantiis definiendum est. Quare si circumstantiis id non ferentibus, homo a renunciatione unius sensus circa obiectum commune pluribus regi se patitur, periculo exponitur errandi, quod non sensibilitati, quae plene interrogata non est, sed sentientis imprudentiae tribui debet.

III.

In quo actus ipse sentiendi reponatur.

58. In primis sentiendi actus ab impressione quam obiecta in sensoriis faciunt valde distinguitur. Haec enim omnino passiva in nobis est, quippe quae non a nobis sed ab aliena activitate proveniat; ille contra non item, siquidem non ab exteriore obiecto sed a sentientis activitate proficiscitur. Etsi enim, ut ante dixi, non efflorescat, nisi antegressa impressio sit: tamen, ea posita, ex actione quadam efficitur, qua subiectum sentiens in obiectum, quod influxit, quodammodo reagens illud sibi repraesentet. Id vero omne non obiecti quod sentitur, sed subiecti quod sentit est opus. Ipsum enim revera est quod sensationem elicit, quae utpote actio vitalis a vi interna subiecti, quod afficit, procedere debet.

Qua in re eorum coarguendus est error, qui actum sentiendi ad motum fibrillarum vel cerebri reactionem revocarunt. Inter quos Tracy adeo desipuit, ut sensibilitatem in temperie corporis reponendam, eamque in natura ubique diffusam esse asseruerit [1]. At quam inconsiderate inepteque id dictum sit luculenter apparet. Nam temperies nihil aliud profecto suppeditat, nisi dispositionem conformationemque partium diversarum, unde corpus coalescit. In ea vero non aliud cernitur, nisi aut diversarum aggregatio partium, aut ordo in mutua earumdem distantia, ex quo figura situsque dimanat. At vero nemo non perspicit inde nihil commune aut affine cum sensatione praeberi. Etenim sensatio non in figura aliqua aut externa relatione distantiae, sed in operatione sita est, qua ipsum subiectum, quod agit, intrinsecus afficitur et obiecta a se distincta deprehendit.

Nec dicas sensibilitatem in corporis temperamento collocari posse, non prout sola eius structura inspicitur, sed prout aptitudo consideratur ad ciendum motum, quod idem est ac sensationem in motu reponere. Nam toto coelo utriusque conceptus et natura distinguitur. Ac sane, motus ex temperie corporis aut externo im-

[1] *Tract. de Volunt.* l. 3, p. 19.

pellente proveniens, sive actione cogitetur sive reactione, aliud nihil offert, nisi itum reditumque partium ex uno loco ad alium, variaturque directione aut velocitate dumtaxat. At sentiendi actus nihil habet eiusmodi. Per ipsum enim nihil plane transfertur, nec acceleratur aliquid aut retardatur. Itemque neque dextrorsum cietur aut sinistrorsum, nec recta progreditur aut in gyrum agitur; sed in sentiente manens diversissimas inter se res ipsi obiicit repraesentatque, deque illis foris exstantibus subiectum admonet. Praeterea motus, cum communicatur, amittitur, et ex pluribus viribus una conspirantibus exsurgere potest; tum etiam ad diversas corporis, in quo excitatur, spectat partes, quarum quaeque ab aliis omnino distinguitur. At contra sensatio in nobis ipsis ex quo coepit perseverat donec obiectum est praesens, eadem semper manet, communicari cum alio nequit aut ab alio sentiente recipi, ad unum idemque principium tota pertinet. Ego enim unus idemque totam sensationem percipio, ad me totam pertinere experior; immo vero innumeras mihi tribuo, quae disparatae inter se sunt, ac per sensoria diversissima exercentur. Denique motus, si contrarii sunt, eliduntur, inque eodem subiecto consistere nequaquam possunt. Id vero nullo pacto convenit sensationi. Idem enim subiectum sentiens dolore simul et voluptate afficitur, calore et frigore fatigatur, aspera et laevia contrectat, aliasque sine fine contrarias sensationes experitur. Sensatio igitur in motu fibrillarum aliarumque corporis partium, sine pugna conceptuum, reponi nequit.

Quae cum ita sint, mirum esse non debet si veritas haec adeo imperitis etiam elucescit, ut nemo non irrideat eum, qui diceret machinam tam artificiose elaboratam repertam esse, quae motu partium nonnullarum astra suspiciat, flores odoretur, sonos audiat, laetitia exultet aut dolore tabescat. Adversarii exinde fortassis aberravere, quod motionem semper aliquam organi aut fibrillarum sensionem comitari conspexerint. At aliud longe diversum est duo invicem copulari, aliud simul confundi; nec nisi crassae nimis minervae ingenium, unum pro alio habet.

Haec igitur abiicientes, sensationem actione quadam immanente contineri dicimus qua corpora eorumque qualitates advertimus. Haec autem actio, cum omnino sit sui generis et immediatae experientiae subiiciatur, facilius intelligi potest quam explicari. Ea enim dumtaxat indigent explicatu, quae non lucent ipsa per se nec immediato attinguntur experimento. Quae autem perspicua sunt per se, ea qui illustrare studet periculum incurrit ne pro luce tenebras afferat. Quis vero est qui se non capere dicat quid sit colores cernere, audire sonos, odores olfacere, dura aut mollia

contrectare? Ab inutili igitur sensationis definitione temperantes quomodo potius obiectum attingat et qua ratione nos ad eiusdem perceptionem transferat investigemus.

IV.

Quo pacto sensationes ad externorum obiectorum notitiam nos transferant.

59. Inter peregrina instauratae philosophiae inventa non ultimum locum habet quaestio de *ponte,* ut aiunt, quo ex *subiecto* ad *obiectum* transimus; seu quo ex sensationibus, quas mere subiectivas putant, ad certitudinem existentiae corporum, quae obiecta sensationum sunt, progredimur. Hinc ad transitum hunc explicandum plerique hypothesim *imaginum* induxere; quatenus existimarent impressione obiectorum imagines quasdam in nobis gigni et ad cerebrum deferri celeriter, quas proxime attingens animus, ex ea perceptione ad externa obiecta deprehendenda perveniat. Verum sententiam hanc in commentitiis habendam esse perfacile animadvertitur. Nam hoc loco nomen *imago* aut *proprie* accipitur, aut *metaphorice.* Si accipitur proprie, quatenus significet figuram aliquam obiecti in sensorio depictam; eius falsitas evidentissima est. Eiusmodi enim imagines in quatuor sensibus, odoratu nimirum, olfactu, tactu et gustu nullae prorsus existunt. An vero quis se cogitare posse dixerit figuram odoris, figuram saporis, figuram soni gravis aut acuti, aliorumque generis eiusdem? Proferri quidem hae voces sine mente possunt, at congruenti sententia informari non possunt. In visu tantum imago quaedam exstat, quae pingitur in retina ab radiis lucis, qui in illam ex obiecto proficiscentes impingunt. Verum imago haec ad cerebrum transmitti nequit, propterea quod cerebrum luce destituitur, sine qua imago non pingitur. Nec nervus opticus, utpote qui opacitate omnino gaudet, ad illam transvehendam est idoneus. Ceterum tantum abest, ut animus imagunculam contempletur, perque ipsam obiectum attingat, ut ne conscius quidem illius sit etsi accurata utatur attentione, eaque a Keplero primum detecta fuerit. Ad rem Victor Cousin : « Conditiones hae omnes necessariae sunt; sed re-« vera conveniunt ipsae in phaenomeno cognitionis formarum « obiectorum externorum ? Nihil profecto minus. Principio notitia « imaginis in retina depictae longe posterior quaedam acquisitio « est experientiae et physiologiae. Priores homines, qui certe figu-« rata corpora ante se observari crediderunt, imagines in retina

« depingi profecto non noverant. Immo vero longius etiam aberant ut imagines huiusmodi, quas ignorabant, obiectis conformes esse suspicarentur. Quare conditio, quae animo humano praecipitur, ut imaginem in retina depictam cognitione assequatur eiusque cum obiecto conformitatem compertam habeat; a processu omnino differt, quem ille sibi relictus systematibusque summotis exequitur vi naturae ad formas corporum internoscendas. Deinde illud animadvertite, quod si imago fidelis formae obiecti depicta in retina phaenomenon perceptionis formae huius explicaret, procul dubio oporteret ut eiusmodi imago ex retina ad nervum opticum, et ex nervo optico transferatur ad cerebrum, quod, ut Lockio placet, aula est ubi animus audientiam tribuit, atque ex hoc audientiae loco in ipsum animum introducatur. Verum illa gradu quovis sisti optime potest. Ex retina opus est ut imago per nervum opticum ad cerebrum transmittatur. At age, sis, quis ignorat nervum opticum in regione obscura morari, quae penetrari a luce nequit? Nervus opticus obscurus est; nulla igitur imago pingi ibi potest; et ecce nos ab imagine iam desertos. Praeterea cerebrum, aula nimirum ad audientiam tribuendam constituta, in regione pariter obscura versatur; animus, qui, iuxta Lockii theoriam, respicere ad retinam debuit, ut ibi obiecti imaginem contueretur eamque obiecto esse consimilem caperet, animadvertere id non potuit nec in nervo optico neque in cerebro 1 ».

Quod si nomen imago accipitur metaphorice, quatenus ipsa impressio materialis aut sensatio nominetur imago; non minori falsitate propositio turpatur. Nam etsi sensatio, quatenus aliquo modo repraesentat obiectum, eius imago metaphorice appellari possit; tamen non ipsa est quae a sentiente immediate et directe percipitur. Immo hoc sine contradictione adstrui non posset. Sensatio enim dari nequit, sine re aliqua quae sentiatur. Si igitur primum, quod sentitur, esset ipsa sensatio, circulus vitiosus induceretur, et sensatio qua nil sentitur, seu sensatio *non sensatio* supponenda foret.

Nec quidquam melius proficeret is, qui diceret animum immediate et directe percipere impressiones ab obiectis in sensorio peractas et ad cerebrum delatas; ex his vero determinari ad obiecta externa sibi repraesentanda. Id enim congruenter dici nequit. Nam etsi impressio in organis peracta conditio sit, ut supra dixi, ad sensionem necessaria, etsi etiam dici possit sensu interno attingi,

1 *Hist. de la philos.* tom. 2, leç. 21.

quatenus consentaneam vel incommodam dispositionem in corpore gignat, atque ideo cum voluptate aut dolore coniungatur; tamen ad sensus externos quod attinet, non ea a nobis percipitur, sed obiectum unde proficiscitur. Nec vero si perciperetur, ad obiecta nobis repraesentanda valeret aliquid. Ut enim id fieret, similitudo in primis aliqua intercedere deberet inter impressionem eiusmodi et obiectum a quo oritur. Quod quidem non est ita. Quae enim similitudo cogitari vel fingi potest inter impressionem organicam, quae ab adversariis ad motum revocatur, et figuram aut colores quos perspicimus? Itemque quae convenientia impressionis vel motus cum saporibus aut odoribus, quos attingimus? Idem dicatur de ceteris sensationum obiectis. Deinde quo pacto impressio organica signum nobis esse posset et imago obiecti, nisi perceptio in nobis subaudiatur, qua obiectum ipsum deprehendamus? Signum profecto et imago relationem ad rem significatam et repraesentatam habent, nec ut talia dignosci possunt, nisi ea ad quae referuntur una pariter dignoscantur. Quare haec hypothesis dum ad cognitionem obiectorum externorum in animum introducendam assumitur, eam introductam subaudit. Denique si ita esset, nos in sentiendo ad impressionem non ad obiectum cogitandum incitari primitus deberemus; cuius rei contrarium omnino in se quisque optime experitur.

His igitur reiectis, ad rem ut decet explicandam in primis considerandum est, sensationem perceptione aliqua licet imperfecta, contineri. Sentire enim atque aliquid deprehendere eadem est res, etsi oratione diversa. Id autem perceptionis notionem importat; quae generatim accepta nihil est aliud, quam aliquid cognitione capere. Quemadmodum intelligere non est aliud nisi aliquid intellectu apprehendere, sic sentire non est aliud nisi aliquid apprehendere sensibus. Nec sane concipi animo potest, quo pacto quidpiam sentiri dicatur, quod tamen nulla ratione percipiatur.

Nonnulli, e Rosmini schola praesertim, vehementer negant sensationem posse perceptionem aut cognitionem appellari.

At inde error in eos irrepsisse videtur, quod iudicium cum perceptione aut cum cognitione generatim dicta confundant. Hinc quia iudicio (quod mentis est proprium) sensationem orbari conspiciant, eamdem perceptione etiam destitui opinantur. At haec duo, quae in homine, sensu simul et ratione pollente, semper coniungi solent, consideratione sagaci separanda oppido sunt. Iudicium enim, quo, post sensationem, obiectum ut causam eiusdem clare distincteque perspicimus, aut ipsum affirmate extra nos exstare proferimus, ad mentem pertinere sane concedimus. Verum non idcirco

detrectari potest sensationem, etsi non perfecta hac ratione, aliquo saltem modo obiectum, circa quod versatur, attingere; quatenus nimirum illud simplici quadam apprehensione capiat, atque ita menti ad iudicandum proponat. Vel etiam error ille ex eo fortassis emersit, quod adversarii ducerent sensationem in solo doloris aut voluptatis experimento reponi. Sed in primis actus eiusmodi non ad sensum quemcumque pertinet, sed ad eum qui internus dicitur et cuius partium est bonam vel incommodam corporis nostri dispositionem attingere. Deinde id ipsum per perceptionem aliquam explicari debet, cui delectatio quaedam vel contraria motio in sensili appetitu respondeat.

60. Quae cum ita sint, evidenter infertur: sensibus externis obiecta ipsa, quae foris sunt, directe et immediate attingi, prout exterioribus quibusdam qualitatibus afficiuntur. Et re quidem vera, si sensibus internae animi modificationes, quae obiectum sunt conscientiae, non attinguntur, nec imagines aliquae aut organicae impressiones, quae ab obiectis in nos proveniunt; reliquum profecto est ut vel ipsa externa obiecta directe percipiantur ac sentiantur, vel nihil. Sed extremum hoc nemo qui sanus sit asseret; siquidem sensatio et perceptio, qua nihil sentitur et qua nihil percipitur, chimaerica est et ne informari quidem mente potest. Verum igitur erit primum, sensilem nimirum perceptionem in obiectis ipsis externis deprehendendis et sentiendis immediate versari

Nec obiectio illa, quam aliqui tanto opere exaggerant, negotium facessit aliquod, cum dicunt, si ita esset, animum extra se ferri oportere ut obiecto, quod percipit, coniungatur. Nam si res accurate perpenditur, nihil putidius aut minus aptum proferri poterat. Sensatio enim non eo actionum genere continetur, quas *transeuntes* nominant, quibus efficiens non in se sed in exteriori materia operatur. Sed actio quaedam est *immanens*, ut aiunt, qua nimirum agens operando se ipsum afficit et determinat. Quare animus cum sentit et percipit, non semet egredi ac deserere, sed in se prorsus manere debet, quippe actionem in se efficit. At cum sensatio et perceptio relationem involvant ad obiectum aliquod quod respiciant repraesententque; idcirco quaeritur quid proxime actione sensuum percipiatur. Haec autem quaestio, ut superior ratiocinatio patefecit, solvi congruenter nequit, nisi ipsa externa obiecta ea perceptione attingi dicantur. Ad quam veritatem nihil prorsus pertinet coniunctio, de qua quaerunt adversarii. Cognoscens enim non obiecto quod perspicit, sed subiecto in quod agit, coniungi debet; quod quidem subiectum in praesenti est ipse animus. Obiectum vero non iungi sed praesens fieri oportet, ut circa ipsum ver-

sari cognitio possit. Haec autem praesentia secundum naturae leges satis superque in sensatione habetur, si obiectum vel immediate vel mediate impressionem exercet in sensoria.

Articulus III.

De sensibilitate interna.

61. Ad sensibilitatem internam, cuius organa interna sunt animanti, duplicem facultatem pertinere opinamur: unam, quae generatim sensus internus; altera, quae phantasia vel etiam imaginatio dici posset. Nam praeter sensus externos, qui externa corpora in nos influentia respiciunt, profecto adest nobis vis sentiendi corpus ipsum nostrum, eiusque organa, quatenus vita gaudent et bona vel mala dispositione afficiuntur. Hoc nemini dubium est. Nam quisque experitur se persentiscere tum defatigationem et pondus proprii corporis, tum resistentiam plus minusve superabilem quam opponit actibus voluntatis, tum varias indigentias, quibus premitur, et quarum sollicitatio vel satisfactio incommodum vel commodum eius statum constituunt. Sensus eiusmodi, qui toti corpori inhaeret, et pro obiecto habet ipsum corpus vita praeditum, sensus internus iure nominatur.

At praeterea est in animante, saltem perfecto, facultas reproducendi sensationes ante habitas, etiam cum obiecta earum absunt. Sic postquam elegantem picturam, aut artificiosum aedificium conspeximus, etiam cum deinceps illinc discedimus, earumdem rerum imagines revocamus ac velut in nobis ipsis iterum contuemur. Itemque ex iis, quae sensibus alias usurpavimus, saepenumero totum conflamus aliquod, cui nullum prototypon respondeat in natura. Sic ex. gr. partes diversarum rerum compositarum aut qualitates, quae discrepantibus subiectis insunt, una coniungimus, atque ita montem aureum, aut sphyngem, aut alatum equum animo contemplamur. Facultas, quae eiusmodi duplex munus exercet, promiscue *imaginatio* vel *phantasia* nominatur. Quorum nominum ea est origo, quod imaginatio dicta sit quia rerum veluti servat et producit imagines; phantasia autem a graeca voce φαντάζω, propter eandem rationem, quia nempe obiectorum apparitiones in nobis sistat ac renovet.

Sed claritatis gratia, quae de duplici hac facultate explicanda supersunt, tribus paragraphis innuamus.

I.

Sensus internus confundi non debet cum sensu fundamentali, quem nonnulli perperam obtrudunt.

62. Sunt qui opinantur praeter sensus enumeratos esse in nobis sensum aliquem fundamentalem, qui omnium sit radix et basis, quatenus importet confusum aliquem et perennem actum sentiendi vitam corporis, ante omnem impressionem rerum externarum. Hunc actum concipiunt tamquam initialem et primitivum, et quasi ut conatum sensitivae potentiae; ad ipsumque detegendum se pervenire arbitrantur abstractione a singulis determinatis sensationibus, relicta tantum vita subiecti sentientis.

Ad eludendam vero difficultatem quae ex carentia conscientiae quoad sensum hunc fundamentalem desumi posset, exempla congerunt nonnullarum sensationum, quibus perpetuo nos affici opinantur, licet ob assuetudinem, quam pariunt, eas a nobis non adverti dicant. Tales sunt illae, quae ex motu sanguinis per venas discurrentis, aut ex calore vitali, quo corpus gaudet, aut ex pressione aëris nos circumfluentis, aut aliis similibus causis enascuntur. Quidni igitur pari ratione, praeter ceteras peculiares sensationes, quibus afficimur, anterior quidam sensus adstruatur immanens, universalis, qui pene cum ipsa vita confundatur, licet eius nullam conscientiam habeamus?

Verum haec partim gratis asserta, partim ad rem non facientia dicenda sunt.

In primis exempla illa, quae proferunt, nequaquam invicte demonstrant in nobis esse sensationes, quarum conscii nullo modo simus. Nam pressio externi aëris, cum elidatur a contraria pressione fluidorum in corpore existentium, non incongruenter dici posset nullam in nobis sensationem excitare, nisi quando aequilibrium illud abrumpitur. Calor vero organorum in statu normali animantis, si cum externo calore aequilibratur, in dispositionem ipsam subiecti sentientis convertitur; ac proinde non obiectum sensationis est sed conditio ex parte potentiae sensilis requisita, quae eiusdem actionem antecedat. Idem fere dicendum videtur de circulatione sanguinis, quae normali modo peracta ad oeconomiam existentiae subiecti animantis pertinet; existentia autem et conditiones ad ipsam spectantes operationem facultatum inde emergentium praecedunt, nec nisi reflexione attinguntur; quae, cum praeeuntem actum directum subaudiat, fundamentalis et primitiva actio

esse non potest. Nec impulsus et pressio, quam sanguis decursu suo in parietes venarum exercet, ad sensationem inde exorituram satis probandam valent. Diversae enim hypotheses fieri possent, cur id non plene sufficiat. Generatim enim cavillosum est hoc argumentum: *Fit impressio in parte aliqua corporis; ergo respondens ipsi sensatio excitatur*. Optime enim contingere potest ut impressio illa mere mechanica maneat, quin proinde sensus ullus subsequatur; propterea quod conditio aliqua desit ad sensationem excitandam necessaria. Ad quod intelligendum in memoriam revocetur id, quod diximus de communicatione inter sensorium et cerebrum requisita pro sensationibus habendis. Illa communicatio motu quodam perficitur fluidi cuiusdam pervadentis nervos, qui a cerebro ad sensorium protenduntur. Nisi igitur motus eiusmodi ab idoneis causis iuxta leges a natura praefixas excitetur, non sufficit ad sensationem habendam ut impressio aliqua utcumque fiat in organis. Sic videmus quandoque nonnullos dormire apertis oculis, quin tamen quidquam conspiciant; propterea quod in statu somni fluidum illud nerveum a motibus suis concipiendis, prout oportet, impeditur.

Concedo equidem dari quandoque sensationes, et generatim perceptiones directas in animo, quin ulla earum conscientia exoriatur. Id tum accidere arbitror, cum perceptiones vel fugaces sunt, vel debiles, vel inter se confusae, aut cum animus alio attentione distrahitur. Utrum vero praeter has causas aliae sint quae conscientiam impediant, in praesenti non quaero, ne in longam analysim sine necessitate abeamus.

Sed vehementer inficior principium generale adversariorum, nempe quod posita impressione exsurgere debeat sensatio. Nam pari modo affirmare possem quod posita sensatione exsurgere debeat eiusdem conscientia. Utrobique enim par viget ratio. Quemadmodum enim, posita impressione, per adversarios positum est obiectum sensationis; ita per me, posita sensatione, positum est obiectum conscientiae. Si igitur adversarii nullam repugnantiam vident in hoc quod, exstante sensatione, conscientia non consequatur; cur repugnare debet quod, exstante impressione, non consequatur sensatio? Praesertim cum ad sensationem habendam non sufficiat obiecti tantum influxus, sed requiratur insuper tum vita in organo tum eiusdem idonea dispositio; ad quam, ut dixi, pertinet fluidi nervei a cerebro provenientis expeditio et motus, qui, nonnullis intercedentibus causis, deesse potest vel desinere. Profecto tria hac in re distinguenda sunt: impressio in organa, sensatio, eiusdem advertentia. Si secundum non necessario post se trahit ter-

tium; a fortiori primum non necessario post se trahit secundum; siquidem facilius carentia cuiusdam conditionis ex parte subiecti assignari potest, quae requiratur ad actum sensus, quam quae requiratur ad actum conscientiae.

Ceterum quidquid sit de exemplis his quoad sensationes, quae conscientiam praeterlabuntur; nulla coniectura exinde desumi potest pro sensu fundamentali, prout ab adversariis concipitur, persuadendo. Hic enim revera videtur non esse aliud nisi abstractio quaedam mentis in realitatem conversa.

Nam si cogitando removemus singulas determinationes ab actu sentiendi, manet quidem ipsa sensatio generatim accepta, sed manet in consideratione mentis, nimirum in idea; et pessime philosopharetur qui hanc cum re confunderet. Vita in animante, et generatim in omni vivente, dupliciter accipi potest, nimirum vel pro ipsa essentia, quae in illo ex unione animae cum corpore constituitur; vel pro operatione, quae inde exsurgit. Si sumitur pro essentia viventis, haec non sentitur sed intelligitur, vel, melius, ratiocinando infertur. Si sumitur pro operatione; tunc aut reducitur ad exercitium vitae vegetativae aut ad exercitium vitae sensilis. Operatio vitae sensilis non potest attingi sensu illo fundamentali quem dicunt; tum quia non est obiectum sensibilitatis sed conscientiae, tum etiam quia sensus ille non esset amplius fundamentalis et primus; siquidem subaudiret exercitium aliorum sensuum, ad quos operatio illa, quae attingenda esset, pertinet. Operatio autem vitae vegetativae quatenus organismum immutat et sentientem excitat, impressiones semper determinatas in corpus inducit; atque ideo obiectum esse nequit sensus cuiusdam indeterminati, qui nescio quid referat. Profecto vita illa vel motum affert vel resistentiam vel contactum corporum externorum; et tunc sensationem tactus gignit, quae, ut diximus, ad internas etiam corporis partes nonnullas pertinet. Vel producit bonam aut malam corporis habitudinem cum dolore aut voluptate coniunctam; et haec a sensu, quem internum nuncupavimus, attingitur. Fictitius igitur est omnino sensus fundamentalis, quem aliqui tamquam maximum inventum recentis Psychologiae dilaudant; sicut *intuitum* Entis, qui alia chimaera est, ut maximum inventum Ontologiae praedicant.

II.

De iis quae ad imaginationem pertinent.

63. Imaginationis organum cerebro contineri videtur, quo proinde laeso, ipsa etiam perturbatur. Quamquam non immerito dici posset ex toto systemate nerveo aliqua ratione pendere; siquidem inter ceteras causas, unde imaginationis varietates existunt (quales sunt aetas, sexus, temperies corporis) potissimum eminet nervorum debilitas atque spirituum illos permeantium irritabilitas.

Ad obiectum imaginationis quod pertinet, falso duceretur phantasma nonnisi de iis, quae visu attinguntur, formari posse. Manifeste enim non modo visus sed etiam ceterorum sensuum obiecta imaginamur. Perspicuum id est ex somniis; in quibus non modo obiectorum adspectabilium, verum etiam sonorum, saporum, odorum, doloris, voluptatis, atque aliorum id genus phantasmata excitantur. Velut cum quis convivio assidere atque epulis exquisitis refici, aut in viridario perambulare, beneolentes flores olfacere, aut vulnerari, aut humi procumbere, sibi somniando videtur. Immo neque ad insomnia perfugere opus est, ut veritatem hanc testemur; ea enim ex ipsa vigilia satis superque diiudicari potest. Et sane nonne cantor in sua arte probe versatus musica signa intuitu dumtaxat oculorum lustrando, cantilenae varietates omnes sibi imaginatione simulat [1]? Nonne vestrum quisque rosam animadvertens quam alias olfecit, cuius odoris illa sit illico sibi repraesentat? Idem dicatur de reliquis ceterorum sensuum obiectis. In quibus profecto, nisi eorum perceptiones ante habitae revocarentur, convenientia aut discrepantia, quam cum praesentibus sensationibus habent, non perspiceretur.

Sed ut haec certa rataque sint, longe tamen a De Gerando discedendum est, qui perperam opinatur imaginatione non modo sensationes elapsas reproduci, verum etiam ceteras animi operationes, quae aut ad intelligentiam aut ad conscientiam aut ad voluntatem pertinent [2]. Qui error ex doctrina Reid et Stewart deriva-

1 Cognitio omnis, ac proinde ipsa sensatio (quae certe cognitio quaedam est) potest obiecti imago metaphorice nominari, propterea quod obiectum perceptum suo modo repraesentat. In cognitione enim duo respectus considerari possunt: alter ad subiectum, a quo elicitur; alter ad obiectum, quod refert. Ratione primi respectus, actio quaedam vitalis est; ratione secundi, est expressio quaedam rei quae percipitur.

2 *Des signes et de l'art de penser* l. 1, ch. 2.

tus est, qui imaginationem cum simplici mentis intuitione confundunt [1]. Verum haec oppido separanda sunt mutuo. Namque imaginatio vim sentiendi non superat, ut evidenter patet ex eo, quod in brutis etiam animantibus viget; quae ab excellentia praestantiaque hominis longe sunt, atque ideo intelligentia, conscientia, voluntate orbantur. Quare imaginatio distincta prorsus facultas est et longe inferior facultatibus intellectivis; ad quarum proinde obiecta se porrigere neutiquam potest. Nulla enim facultas extra ambitum obiectorum, quae vi naturae sibi competunt, evagatur. Ac sane quis pati posset rationem illam loquendi, quam probat De Gerando, ut quemadmodum sensationes praeteritas imaginari dicimur, ita etiam imaginari dicamur subietum cogitans, ac rerum extra nos positarum existentiam? Obiecta eiusmodi revocari quidem memoria possunt; at phantasmate proprie repraesentari non possunt. Nec vero confundi debet reproductio intellectualium idearum, quae mentis est, cum reproductione phantasmatum, quae ad sensibilitatem pertinet.

Qua in re observandum est imaginationem ad ordinem vitae sensilis per se referri, atque ideo brutorum etiam, saltem perfectorum esse propriam. Evidenter enim bruta moventur a sensibilibus absentibus, et quod consequens est eorumdem imaginibus afficiuntur. Sic ferae sua latibula repetunt, canis audita domini voce arrigit aures atque ad ipsum currit, aves ereptos filios quaerunt; et sic de sexcentis aliis exemplis eiusdem generis. Immo bruta phantasmatum nexu atque associatione ratiocinia imitantur, quatenus excitatio unius phantasmatis aliud revocat, ex quo ad actionem instinctu propelluntur. Sic lupus audito balatu ovem imaginatur, atque exinde cursum arripit ad praedam illam capiendam.

64. At quamvis imaginatio ad sensibilitatem pertineat; nihilominus tam arcta in homine inter ipsam et intelligentiam intercedit colligatio, ut una alteram assidue comitetur. Nam quemadmodum nullius rei phantasma in nobis excitatur, quin continuo in-

[1] Horum alter inter cetera sic inquit : « L'imagination distinguée de la con- « ception n' est qu'une application particulière de cette faculté. On désigne sous « ce titre la conception des objets de la vue. » *Essais sur les facult. de l'Espr. hum.* tom. 2, Ess. 4, ch. 1. Alter vero, postquam munus phantasiae facultati, quam conceptionem nominat, tribuit, haec subiungit : « En ce sens, le mot *con-* « *ception* corresponde à ce que les scholastiques appelloient la *simple appréhen-* « *sion*. La seule différence est qu'ils comprenoient sous ce dernier mot l'appre- « hension des propositions générales au lieu que je borne le sens du mot *conce-* « *ption* à nos sensations et aux objets de nos perceptions. » *Elem. de la phil. de l'espr, hum.* t. 1, ch. 5.

telligendi actio consequatur; sic vicissim nihil mente apprehendimus, quod illico imaginatio sensili aliqua forma vestire non conetur, vel saltem non revocet nomen quo obiectum illud significare consuescimus. Quapropter imaginatio veluti speculum quoddam est, in quo reflectitur intelligentia, et in quo mentis conceptus corpoream quasi formam induunt.

Atque id ex ipsa conditione naturae hominis ortum ducere videtur; quatenus animus, quoadusque in statu unionis cum corpore destinetur, cogitando operari nequit quin imaginatione iuvetur. Hinc fit ut imaginatio instrumentum existat pulchrarum artium, quarum ea est vis ut mentis conceptum extrinsecus sub sensibili forma patefaciant, et vividis quibusdam coloribus veluti pingant. Quare huius facultatis praestantia maximopere confert ad praeclaros gignendos artifices et poëtas, licet sola non sufficiat sed vis quaedam potissimum necessaria sit intelligentiae non vulgaris, qua exemplar aliquod animo facile concipiatur ingenioque acri modus cogitetur quo illud exterius referri possit.

65. Ut rei perceptae phantasma excitari possit in nobis, intensus quidam gradus attentionis, saltem non reflexae, perceptioni illi, qua ante obiectum attigimus, inesse debuit. Neque ad hoc mora aliqua necessaria est; saepe enim repentinus rei cuiusdam conspectus, modo animum valde ad se revocet, altum in phantasia relinquit vestigium. Quo autem attentio obiecto data maior fuerit, eo facilius phantasmata revocantur. Hinc est ut quibus obiectis maxime affecti sumus, ea deinceps nobis vel invitis assidue prae imaginatione versentur. Cum vero excitatur phantasma, quo illi magis intendimus, eo vividior fit illius imago; quae in tantum augescit aliquando, ut obiectum actu praesens errando existimemus. Sic pueris et formidolosis intervenit; qui dum soli sunt, se spectra videre rentur aliquando.

Hinc etiam explicatur cur in somniis obiecta, quae nulla sunt, adstare nobis videantur. Contingit id ex acriore usu phantasiae quae tunc sola dominatur, et ex carentia alterius termini, nimirum sensationis, cum qua phantasmata comparantes, eadem a vera visione obiecti distinguamus.

III.

De somnio.

66. Quoniam de somnio facta mentio est; consentaneum erit de ipso aliquid summatim attingere. Somnia itaque, quorum regio in imaginatione sita est, statu quodam medio constant inter somnum

et vigiliam. Cum enim natura ad organa, quae viribus sensilibus deserviunt, reficienda ceterasque corporis partes melius restaurandas somnum instituerit, nempe statum in quo certo membrorum sopore a sensuum exercitatione cessemus; saepe contingit ut facultates istae solvi incipiant, et praesertim imaginatio, cuius organum internum est. Porro haec cum excitatur sensilium obiectorum repraesentationes olim habitas redintegrat aut novas etiam imagines partium diversarum iunctione ludicre conficit. Hinc insomnia exsurgunt illusione plena, ac magis minusve vivacia et expressa pro ferventioris aut languidioris imaginationis conditione. Porro de iis variae a philosophis agitari solent controversiae, quae parum utilitatis habent, certe institutionum brevitatem transiliunt. Eas igitur negligentes haec tantum per transennam innuimus. I. Somniorum causa eadem est atque excitationis phantasiae. II. Excitata imaginatione intellectus ab operando non impeditur, ut evidenter per conscientiam manifestatur, quae monet nos saepe somniando ratiocinari. III. Quod consequens est in somniando voluntatis etiam operationes aliquae exerceri possunt, at non liberae. Reapse enim usus libertatis perfectum exercitium rationis exquirit et nulla ex parte impeditum statum deliberandi. IV. Insomnia in iis praesertim versantur, quae magis in vigilia nos affecere, motusque voluntatis, qui tunc cientur, illis potissimum assimilantur quos vigilantes habere consuevimus. Denique si cum statu somnii loquutio coniungitur, habetur *somniloquium*; sin ambulatio et externa alia operatio membrorum, *somnambulismus* efficitur. Ex quo morbo quae phaenomena, sane mira, in hominibus eo affectis exoriantur videri potest apud pervulgatum opusculum Muratori: *Della forza della fantasia umana.*

Denique ad causas quod attinet, quibus phantasia excitatur, dicere possumus eas duplici ex fonte esse repetendas: ex parte aut animi ipsius, aut etiam corporis. Nam facultas haec, ut diximus, cerebro tamquam organo in operando utitur. Motus igitur in hac corporis parte geniti necessarii profecto sunt, ut imaginationis sequatur actio; eo ferme modo, quo impressio influentis obiecti in sensoriis externis exigitur ut perceptio sensilis efflorescat. Probabile igitur admodum est quod si quando ex concitato sanguinis motu, aut spiritibus per corpus cursitantibus, aut exhalationibus, quae e stomacho sursum feruntur, motiones in cerebro impressionesque gignantur earum similes, quae antea hanc aliamve repraesentationem phantasiae comitatae sunt, idem recurrat phantasma. Id nullum offendit incommodum et ad rationem phaenomenorum reddendam valde consentaneum videtur. Negari enim

non potest quin pro diversa corporis dispositione et valetudine saepenumero in nobis phantasmatum existant varietates: quod certe a physica aliqua causa corpus ipsum afficiente repeti debet. Altera vero ratio in animo ipso ponitur atque ex vi associationis, quam in cogitando exercemus, repetenda est. Quae enim obiecta simul et cum nexu quodam inter se, sive ex interna sive ex externa relatione proveniente, cogitata sunt, eorum revocato uno alterum etiam revocatur. Sic absentis amici mnemosynon illius phantasma reproducit.

Atque ex his explicari satis potest cur infirmis et somniantibus tam parum ordinata sit phantasmatum series; siquidem in aegritudine et somno fluida minus ordinate feruntur, et voluntas in primo casu parum, in altero nihil associationem tum idearum tum phantasmatum moderatur. Atque haec de imaginatione innuisse sufficiat; qui plura cupit, adeat Malebranche, Stewart, Muratori aliosque qui de ea re fuse scripserunt.

Articulus IV.

De intelligentia.

67. Hactenus de facultatibus quae communes homini sunt cum pecudibus; nunc de iis agendum erit, quibus homo a brutis distinguitur atque ad altiorem ordinem evehitur. Hae facultates partem hominis intellectivam respiciunt; de qua hic tractare incipimus.

Nemo est qui non sentiat se cognitione donari, qua obiecta non modo apprehendit, verum etiam iudicat; non modo concrete concipit, verum etiam abstracte; non modo contemplatur quoad existentiam verum etiam quoad essentiam; atque exinde ad eorumdem antecessiones, causas, consequutiones, effectus detegendos progreditur. Facultas, quae id praestat, intellectus vel ratio nominatur.

Hanc a viribus sentiendi esse distinctam manifestissimum est. Nam sensus, cum sint facultates organicae, seu a sensorio, in quo resident, dependentes; attingere nequeunt nisi obiecta singularia et concreta, prout sensilibus quibusdam qualitatibus implexa sunt, et in organa impressionem exercent. Nulla enim facultas se attollere potest supra conditiones subiecti a quo pendet. Hinc sensus neque universale apprehendere possunt, neque iudicium proferre ullum. Nequeunt quidem apprehendere universale; quia ad hoc abstractio requiritur, atque ideo evectio praeter individuantes ma-

teriae conditiones, quibus facultates organicae adstringuntur. Nequeunt vero proferre iudicium; quia ad hoc analysis quaedam et synthesis necessariae sunt, quatenus in re una eademque cogitanda secernantur idea *attributi* et idea *subiecti*, atque ambae iterum mente copulentur. Id autem activitatem importat a concretione obiecti independentem; cum contra facultas organica, utpote impressioni quae extrinsecus advenit contemperata, nonnisi tantum, quantum ab obiecto movetur, referre valet.

68. Intelligendi facultas generatim sumpta per totam entis amplitudinem speculando spatiatur. Nam sive corpora sumantur, aut spiritus, sive substantiae aut qualitates, sive res creatae, sive increatae; nihil horum assignari potest, circa quod aliquo pacto, intellectione aut ratiocinatione versari nequeamus. Immo vero sic circa rem quamlibet mens occupatur, ut quid ea sit introspicere satagat. Unde sapienter S. Thomas asserit obiectum intellectus esse *quod quid est*, scilicet essentiam aut quidditatem rei; atque eius etymon ab *intus legendo* deducit, quatenus non in cortice obiecti sistat, sed ipsum intus penetret ad percipiendum quid sit. Ita cum intelligimus substantiam, aut relationem, aut effectum, aut motum; sic apprehendimus obiecta eiusmodi, ut in quo sita sint, seu eorumdem naturam capiamus. Quod patet etiam in rudibus; qui si rite interrogentur, apparebit profecto ipsos intelligere substantiam tamquam aliquid quod subest accidentibus atque ideo in se subsistat, relationem tamquam ordinem unius ad alterum, effectum tamquam aliquid quod existere incipiat per actionem alterius, motum tamquam transitum ab uno statu in alium, atque ita de ceteris exemplis quae afferri possent. Quod si eiusmodi homines in se explicando laborent; id propterea accidit, quia exercitationis defectu proprios conceptus enucleare nesciunt. Quare cum ex una parte intellectus circa quodlibet ens versari possit, et ex alia sic circa ipsum versetur, ut eius quidditatem seu rationem intueri nitatur; non incongruenter dicitur obiectum intellectus esse generatim *ens sub ratione entis*.

Hinc tamen ne existimes intellectum omnium rerum, quae ipsi obiiciuntur, statim apprehendere quidditatem. Nam, cum eius cognitio, ut postea dicemus, incipiat per abstractionem a sensibus; eorum tantum immediate percipit essentiam, quae tamquam generales notiones in obiectis sensu perceptis implicantur, et quae ut inde resultent non nisi abstractione egent. Huiusmodi sunt, ex. gr. ratio entis, ratio substantiae, ratio qualitatis, ratio existentiae, ratio actionis, atque alia, quae transcendentium notionum obiecta constituunt. Ceteras vero quidditates, quae immediate non

patent, discursu quodam detegere studet; quatenus principia quaedam universalia, ex illis universalibus notionibus efformata, applicat peculiaribus quibusdam subiectis, quae ex effectibus aut proprietatibus immediate perceptis notescunt. Sic ratiocinando inferimus naturam animi, applicando lucem principiorum rationalium huic subiecto, quod a nobis sentitur ex actibus per conscientiam manifestis; sic etiam ex proprietatibus et mutationibus corporum, ad eorum rimandam essentiam gradum facimus.

Hinc fit, ut quamvis intellectus et ratio eandem facultatem significent (eadem enim facultas esse debet quae aliquid immediate percipiat et quae ex immediate perceptis aliud inferat); tamen pro diversitate horum munerum illae voces diversimode adhibeantur, quasi distinctas facultates innuant. Quare vis intelligendi, cum aliquid immediate percipit et iudicat, nomen *intellectus* sibi retinet; cum contra deductioni dat operam, appellatur *ratio*. Nos in hoc articulo de intellectu, prout primam functionem exsequitur, loqui pergemus; prout vero exercet alteram, argumentum erit insequentis articuli. Atque, claritatis gratia, quae dicenda supersunt, distinctis numeris proponemus.

I.

Utrum intellectus universalia tantum percipiat an etiam singularia.

Cum intellectus, ut diximus, proprium sit percipere quidditatem, aperte sequitur obiectum eius directum et primum non aliud esse nisi universale. Nam quidditas rei, ut talis, praescindit a conditionibus individualibus, per quae singularia distinguuntur. Sic quidditas *animalis*, qua aliquid concipitur ut ens sensitivum, quidditas *rationalis* qua concipitur ut ens intellectivum, quidditas *hominis* qua concipitur ut ens particeps utriusque perfectionis nullum includit respectum ad hoc individuum potius quam aliud, ac proinde universalitatem exhibet.

Hac cognitione omnino privantur bruta; quae utpote sensibilitate tantum praedita, nonnisi facta quaedam concreta percipiunt, atque exinde ad operandum instinctu aliquo naturae moventur. Id clarissime patet ex eo quod in suis artificiosis operationibus semper determinentur ad unum, ac progressu penitus careant. Nam aranea ex. gr. nonnisi ex una materia et consimili iugiter modo texit telam; hirundo eodem semper artificio construit nidum; apes, quae nunc vivunt, in fabricandis suis cellulis ne hilum quidem

profecerunt prae apibus quae vivebant Virgilii tempore; atque ita de aliis generis eiusdem. Oritur hoc in ipsis ex carentia notionum universalium, vi quarum ratio artis abstracte concepta cuilibet materiae applicabilis appareat, et innumeros exequutionis modos obiiciat alios aliis perfectiores.

At quamvis intellectus humanus directe et primo percipit universale, indirecte tamen et secundario percipit etiam singularia. Et sane quod singularia aliquo modo percipiat, claret apertissime; nam de ipsis iudicat, dicendo ex. gr. *Ego existo; Petrus est homo*, et similia. Iudicium autem cum consistat in perspicientia nexus inter *attributum* et *subiectum*, nequit proferri nisi a potentia quae contueatur ambos terminos, inter quos nexus ille intercedit. Quod vero perceptio haec singularium sit indirecta et secundaria, non minus apparet. Nam nequit exerceri, nisi reflexione quadam mentis supra actus facultatum, ad quas primo et per se perceptio illa individuorum pertinet. Sic animus semet apprehendit conscientia, seu reflexione in proprios actus, ut postea dicemus. Individua vero naturae corporeae a se distincta apprehendit reditu quodam et conversione ad phantasmata sensibilia, quibus individua illa repraesentantur. Cuius rei indicium manifestum habebimus, si consideremus quaenam sit cognitio quam de eiusmodi individuis assequimur. Evidenter enim patet nos non intime penetrare quid proprie eorumdem individualitatem constituat, quemadmodum intime penetramus quid constituat rationem entis, rationem causae, rationem substantiae, ceterarumque notionum universalium. Sed circa exteriora tantum morantes, individua illa distinguimus et definimus per lineamenta, habitum, vocem aliosque externos characteres, qui sensibus attinguntur. Cuius rei alia ratio assignari nequit nisi haec: quod individua illa non directe in se intelligamus, sed indirecte per conversionem ad sensilem repraesentationem, in qua externae illae individuorum proprietates collectae et quasi depictae inveniuntur. Atque hoc aperte docuit S. Thomas inquiens: « Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium, indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare [1]. » Id autem valde consonat origini idearum, quam sumus explicaturi. Nam si intellectus noster, ut postea dicemus, ideas suas universales abstrahit a rebus sensu apprehensis ac sibi per phantasma imaginationis oblatis; nequit profecto non animadvertere reditu quodam attentionis phan-

[1] *Summa Theol.* 1 p., q. 86, a. 1.

tasma ipsum, ex quo obiectum suae cognitionis elicuit. Cum vero ibi particularia contineantur, nequit eadem non attingere.

Ex his liquido apparet quod licet cognitio nostra generatim inspecta a singularibus percipiendis auspicetur (sensus enim non versatur nisi circa singularia); tamen cognitio prout est intellectiva, ab universalibus exordium ducit. At in his percipiendis quo ordine procedit? Universaliorane prius apprehendit, an contra minus universalia? Quaestio haec perfacile solvitur, si attendatur conditio intellectus nostri quatenus de potentia transit ad actum. Nam, ut optime observat S. Thomas [2], quidquid transit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum quam ad actum completum et perfectum. Actus autem intellectus est cognitio. Ergo intellectus noster, utpote de potentia procedens ad actum, prius acquirit de rebus imperfectam cognitionem, atque ex illa gradatim ad perfectiorem progreditur. Iam vero cognitio quo est universalior, eo est imperfectior. Ideam enim rei suppeditat indistinctam et confusam; quae deinceps additione notarum, atque ideo contractione universalitatis, distinctior et perfectior evadit. Hinc inferes in primitiva mentis nostrae evolutione ideam, quae primo affulget, esse ideam entis; haec enim omnium universalissima est et maximam indeterminationem habet; ac propterea sub hoc respectu omnium imperfectissima dici potest.

Qua in re, ne error obrepat, adverte abstractionem, qua ideam universalem procudimus, duplicem esse: unam *immediatam* et *directam*, alteram *mediatam* et *reflexam*. Prima exercetur ab animo in motu cogitationis spontaneae et primitivae, cum videlicet proposito per sensus obiecto, mens in eo percipit quidditatem aliquam praescindendo a notis vel characteribus individualibus, quibus illa in concreto subiecto determinatur. In hoc mens instinctu et vi naturae operatur, nec in se subaudit praeviam cognitionem obiecti quod abstractione sua veluti dissolvat. Itaque de universali, quod sic efformatur, procedit ratiocinatio, superius instituta. At praeter hanc, alia adest abstractio, quae pertinet ad cognitionem reflexam, quaeque subaudit cognitionem directam mentis, et exercetur per mutuam comparationem multorum, ratione aliqua inter se convenientium, ut desertis neglectisque notis, quibus discrepant, mens abstracte concipiat id in quo invicem similia sunt. Universale quod sic efficitur ad ordinem reflexionis et scientiae proprie dictae spectat; et ideo cognitionem perfectiorem exhibet; ad unitatem enim

2 *Summa Theol.* 1 p., q. 85, a. 3.

reducit multitudinem, nimirum obiecta diversa quae iam menti obversantur.

II.

Utrum simplex apprehensio semper praecedat iudicium, an contra dentur iudicia non comparativa.

69. Ab eodem principio, quod paulo ante meminimus, resolutio huius dubii clarescit. Nam si intellectus noster, utpote procedens de potentia in actum, prius pervenit in actum incompletum quam in actum completum; necesse est ut prius simpliciter apprehendat, deinde iudicet. Simplex enim apprehensio est veluti cognitio inchoata et imperfecta; quemadmodum in Logica ostendimus [1].

Idem infertur, si natura iudiciorum nostrorum consideretur. Nam iudicium, ut saepe diximus, situm est in perspicientia convenientiae vel discrepantiae duarum idearum; ac proinde comparationem aliquam sibi implicat. Nequit enim animo perspici duas notiones inter se congruere vel dissidere, nisi altera cum altera componatur, atque utraque vicissim veluti e regione collocetur. Hinc vero consequitur primam operationem mentis nunquam esse iudicium, sed simplicem apprehensionem; nequeunt enim inter se comparari, nisi ea quae ante percepta fuerint.

Contra hanc doctrinam Reid in primis docuit aliqua esse iudicia non comparativa sed ex instinctu quodam mentis emergentia, quae simplicem apprehensionem antevertant [2]. Longius progrediuntur Cousin [3] et Damiron [4], qui, si abstracta, praecise ut abstracta sunt, excipiantur, nullum iudicium comparativum esse aiunt; nec desunt etiam in Italia qui eamdem opinionem arcte tenent acriterque defendunt.

Sed eos in errore versari vel ex hoc uno perspici potest, quod, ipsis fatentibus, iudicium omne in synthesi quadam ideali positum sit. Synthesis autem perfici nequit, nisi elementa subaudiantur quibus constare debet compositum, quod inde exsurgit. Ergo cum elementa eiusmodi alia non sint, nisi praedicatum subiectumque iudicii; haec in intellectu praeexistant oportet ut ab eo iudicium proferri possit.

Nec quidquam contra valet quod nonnulli ex adversariis reponunt, nimirum synthesim illam non fieri ab intellectu sed a na-

1 Part. 2, c. 1, a. 1.
2 *Oeuvre compl.* t. 2, Essai VI.
3 *Hist. de la philos. du dix-huit. siècle*, tom. 2, leç. 22.
4 *Logique* sect. 1, ch. 1.

tura. Id enim falsissimum est. Nam natura non immediate operatur, sed vi facultatum; facultas autem in praesenti controversia, in qua de proferendo iudicio agitur, alia esse nequit nisi intellectus. Intellectus est igitur qui synthesim illam exequitur, atque ideo iam ante possidere debet elementa, quae per illam copulanda sunt.

Praeterea si vera esset adversariorum opinatio, latus aditus pateret Kantismo. Nam redintegrarentur iudicia synthetica a priori, e caeco quodam naturae instinctu emergentia. Et sane in eiusmodi iudiciis proferendis mens, iuxta contrariae sententiae patronos, praedicatum subiecto adiungeret, non quia propter praeviam comparationem unum cum altero convenire perspiceret sed tantum quia ad ita faciendum adduceretur instinctu et determinatione naturae. En Reidiana inspiratio; a qua, ut omnes generatim fatentur, Kant transcendentalem suum idealismum derivavit.

70. At audiamus quibus rationibus adversarii nitantur. Nonnulli demonstrationem proprii nominis nullam afferunt, sed rem satis se probare arbitrantur exemplis nonnullis, quibus ostendunt in omni perceptione nostra obiectorum realium reperiri persuasionem certam de eorumdem existentia, quae explicari nequit nisi per iudicium. At hi revera aërem verberant. Fatemur enim eam persuasionem adesse atque ex iudicio aliquo in nobis procedere. At hinc non aliud inferri potest, nisi iudicium immediate sequi post perceptionem, et quidem necessario. At quaestio non in hoc versatur, quod nemo negat; sed versatur in hoc an iudicium illud cum perceptione ipsa confundatur; quod ipsi non probant, nec probare possunt.

Ad Cousin autem quod attinet, is duas rationes adducit. Prima est, quod iudicia per comparationem habita ideas conferrent abstractas; proinde abstractam relationem inter eas detegerent, non individuam et concretam. Deinde, quod si iudicia quaevis ex comparatione procederent, abstracta concretis in cognoscendo praeirent. At id experientiae et rationi repugnare ait; quarum altera monet primas cognitiones in concretis versari, altera nonnisi ex his abstractum elici posse. Ergo prima mentis operatio non apprehensione continetur, sed iudicio; nec iudicia ex ideis, sed potius ideae ex iudiciis derivantur.

Verum hae difficultates ex neglectu accuratae analysis operationum nostrarum oriuntur. Nam existentiae, quae immediate cognoscuntur, aut corpora sunt, aut animus. Illa referuntur a sensibus, hic conscientia attingitur. At sive sensus sive conscientia consideretur, ambo obiectum referunt prout est, ac prout ad percipien-

dum movet. Obiectum autem non aliter exstat, nisi ut singulare et concretum, nec nisi, quatenus tale est, cogitantem per se impellit. Primus igitur actus cognitionis, sive directae sive reflexae, obiectum concretum et complexum attingit. Id tantum docet experientia et ratio. Verum haec adversario nil suffragantur. Non enim de ordine cognitionis generatim sumptae hic loquimur (quem fatemur a concretis exordium sumere); sed loquimur de solo ordine cognitionis mentalis. Iamvero in hoc ordine ab universalibus et abstractis animus incipit, quemadmodum in praecedenti paragrapho explicavimus. Quod qua ratione contingat, suo loco dicemus; cum de origine idearum tractandum erit. Falsa est igitur ratio, quam Cousin secundo loco proposuit.

Pari modo falsum est quod obiecit primo loco, nimirum iudicia in sententia, quam defendimus, nonnisi abstractis ideis contineri. Qua in re memoria repetendum est quod superius explicavimus [1], mentem, etsi prius universale ut proprium obiectum abstrahit et contuetur, tamen conversione supra actus sive suos sive sensilium facultatum ipsum singulare percipere. Hinc fit ut universalem ideam individuo tribuere possit, quemadmodum ex illo eam prius abstraxerat. Neque in hoc errorem ullum incurrit; siquidem universale in individuis aliquo modo revera continetur, prout in ultimo psychologiae capite dicturi sumus. Processus igitur cognitionis generatim acceptae hic esse videtur; initium fit a perceptione sensili individuum apprehendente. Sequitur perceptio mentalis abstracta, qua universale concipitur. Tum accedit apprehensio item mentalis individui, propter reflexionem mentis, ut dixi, in praeviam perceptionem sensuum. Cum vero nequeat mens non contueri in individuo (in quod cogitatione redit) inesse quidditatem, quam inde abstractam per se et universaliter contemplata erat; efficitur hinc ut iudicium exsurgat, quo concepta a mente quidditas individuo tribuatur. Sic, ut exemplo rem collustrem, sensus solem actu praesentem visione apprehendit. Mens, quae exinde rationem existentiae ex. gr. abstraxerat, cum deinceps ad sensilem illam repraesentationem reditu quodam considerationis convertitur; percipit sane astrum individuum quod eadem continetur, ipsique competere existentiam videt, propter factum ipsum sensu apprehensum. En iudicium; ad quod proferendum (cum de existentia rei concrete ageretur) duo necessaria fuerunt: primum, simplex intuitio complexi cuiusdam; deinde, resolutio huius complexi in duos conceptus; subsequente statim perceptione relationis

[1] Vide quae diximus §. III.

quae inter illos intercedebat. Sic iudicium ut patet, ideas praeeuntes habuit, et ex ipsarum comparatione processit.

Articulus V.

De ratione.

71. Ratio non est diversa facultas, ab intelligentia plane distincta, sed est ipsamet intelligentia quatenus in homine peculiari functione ornatur, videlicet ratiocinandi. Et sane ratiocinatio in discursu quodam mentis posita est, seu in motu quo ab uno iudicio fit gradus ad aliud. Contra actus intelligentiae, ut supra dixi, consistit in intuitione idearum atque in iis proferendis iudiciis, quae motui illi mentali, in quo discursus rationis cernitur, initium suppeditant. Quare ut ad rationem motus, sic quies ad intelligentiam pertinet. At vero id quod movetur non differt ab eo, quod antea quiescebat; siquidem quies, ut est terminus, sic etiam est initium motus. Ergo ratio ab intelligentia non differt, sed eam exprimit prout non in immediatis iudiciis sistit, sed ulterius ad alia exinde derivanda progreditur. Et quoniam mens hominis per hoc a mente angelica discrepat, quod non omnia simplici perspiciat intuitu, sed ad plurium capessendam scientiam discursu egeat; hinc optime dicitur propria hominis differentia conceptu *rationalis* contineri.

Quapropter immerito Rosminus Scholasticos reprehendit, quod hominem definiverint *animal rationale*, ac parum apte pro *rationali intellectivum* ponendum suadet [1]. Is profecto non animadvertit rationem non distingui ab intellectu, sed dumtaxat gradum eius in homine determinare; omnem autem definitionem, per differentiam ultimam entis, quod definitur, esse perficiendam.

72. Ratio velut administra intelligentiae est, ex ipsaque fundamentum et leges accipit. Nam ut ratiocinatio exerceatur, iudicia quaedam immediata, quae ad intelligentiam pertinent, antegrediantur oportet; siquidem mens in tantum ad aliquid antea ignotum deducendum procedit, in quantum veritatibus iis, quae lucent per se, assensum adhibuit. Basis igitur et fundamentum rationis in intelligentia positum est. Deinde ratio ut ex veritate una aliam quae latebat eliciat, hac lege intelligentiae nititur: *generale quodvis peculiaria complectitur, quae ei quasi partes subiecta sunt; et ideo quidquid illi tribuitur, his etiam tribua-*

1 *Antropologia dell'Uomo,* lib. 1. Definizioni.

tur oportet. Ex quo luculenter emergit formulam, qua ratio in agendo temperatur, ex intelligentiae dictamine petendam esse. Denique idcirco mens ratiocinationem adhibet, ut iudicium de obiecto proferat. Cognitio enim plena et cumulata iudicio quidem continetur. At quia mens non semper illico obiecti propositi quidditatem aut relationes detegit, et quamvis duas ideas ad illud pertinentes mutuo componat, haud tamen exinde eas inter se congruere aut dissidere perspicit immediate; propterea fit ut ad tertiam aliam confugiat, cuius cum superioribus nexum immediate dignoscat, atque ita duplicis huius comparationis adminiculo mutuum duorum terminorum respectum detegat. In hoc sita est ratiocinatio, atque ad hoc praecise ratio subvenit. Quare si mens omnia immediate perspiceret, ratiocinatione nullo pacto egeret, sed sola intelligentia constitueretur. Atque id non ad defectum sed ad magnam perfectionem pertineret; siquidem mens in quadam immobilitate persisteret, nec unquam pro capessenda veritate ad intermedium aliquod confugere adigeretur. Quocirca sapienter Boëthius intelligentiam aeternitati, rationem tempori assimilavit [1].

Hinc perspicuum est ratiocinationem in mera sensibilitate non reperiri; tum quia intelligentiam in subiecto, cui inest, exquirit; tum etiam quia ideis nititur universalibus. Eius enim vis omnis in hoc cernitur, ut peculiare aliquod ex generali, in quo illud convolutum latet, educat.

Articulus VI.

De memoria, attentione, associatione idearum.

73. Animus, ut cuique constat, ideas prius habitas saepe ita revocat, ut eas tamquam ante habitas iterum contempletur. Vis haec memoria nominatur.

Ad eius gignendum actum hae conditiones requiruntur. I. Ut mens ideas ante acquisitas aliquo modo retineat. II. Ut illas iterum in se producat. III. Ut eas se percepisse alias consciat. IV. Ut proinde tempus praesens distinguat a praeterito, atque utrumque ad ideam eamdem a se perspectam referat. Quare quatuor elementis constare eius actio videtur; retentione, reproductione, recognitione idearum, et distinctione temporis diversi quoad idem subiectum et ideam.

1 *De Consol. Philos.* l. 5, pr. 4.

Hinc apparet eam intellectualem quamdam esse vim a sensibilitate omnino distinctam. Nam ut ideas recognoscat, ac proinde tempus praesens ab elapso secernat, idea generali temporis informari debet eamque in praesenti ac praeterito contueri. Ex quo distinctio memoriae ab imaginatione, quae in concretis tantum moratur, patenter elucet, notescitque praecise differentia, quae utramque determinat. Imaginatio enim solis sensibilibus terminatur, memoria ad quodvis obiectum se protendit; imaginatio ideam transacti non revocat, atque ideas proprie non recognoscit, memoria vero elapsi temporis notionem exigit, ut relationem eiusdem subiecti et ideae ad diversa illius intervalla percipiat.

74. At enim si memoria ad sensibilitatem non pertinet, qui fit ut in brutis etiam reperiatur? Repono in brutis memoriam proprie dictam, qualis a nobis descripta est, non inesse, sed imaginationem dumtaxat; quae, quatenus accedente instinctu et naturali quadam associatione phantasmatum, memoriam proprie dictam imitatur, *memoria sensilis* nominari potest. Nam imaginatio, ut supra dixi, perceptiones sensiles reproducit, quamvis non recognoscat, eo quod universalibus notionibus destituitur. Cum igitur brutum reminisci videtur, id non ideo est, quia reapse perceptiones semel habitas tamquam easdem atque illas, quibus ante affectum est, recognoscat. Hoc enim intuitum relationis involvit et ideam generalem temporis, quae vim sensilem prorsus exsuperant. Sed solum phantasma alias habitum reproducit, ex quo vi instinctus vel etiam assuetudinis ad operandum impellitur. Sic feles, quae baculo semel alicubi percussa est, si deinceps in eundem locum incidit; phantasmate doloris ibi inflicti, et cum loco illo in sua imaginatione coniuncti, percellitur; quo posito ex instinctu fugam arripit. Idem dic de ceteris exemplis, quibus declarari res posset. Id vero omne imaginationem non transcendit.

75. Dupliciter memoriae contingit operatio. Aliquando enim cogitationes elapsae sponte sua se nobis offerunt, quin curam ullam ad eas excitandas adhibeamus; aliquando secus pro voluntate revocantur et conatu aliquo mentis. Prima *spontanea* appellari posset, altera *voluntaria.* Immo vero addi non immerito posset memoriam aliquando ad ideam revocandam ratiocinatione iuvari et discursu quodam per alias interiectas ideas, ex quibus ultima illa nectatur. Memoria eiusmodi praestantis ingenii saepe indicium est, non item prima; a qua proinde ut distinguatur, *reminiscentiae* nomine designari posset. At unde fit ut inter tot ideas quibus perpetuo occupamur, aliquae tantum retineantur, ceterae omnino vanescant? Tum etiam quid ad eas revocandas subvenit? Ut hoc de-

claretur, opus est animadvertere memoriam ex duplici alia facultate pendere, *attentione* nimirum et *associatione* idearum; de quibus aliqua breviter innuenda sunt; antequam modum, quo illi opitulantur, explanemus.

76. Attentio communiter definiri solet *voluntaria quaedam animi ad obiectum aliquod applicatio.* Sed quoniam in cogitatione quavis gradus aliquis attentionis inesse videtur, haec ampliori definitione describi posset ita, ut esse dicatur *directio quaedam cognitionis qua animus certo adhaerescit obiecto.* Cum vero eiusmodi cognitionis directio voluntatem vel antevertere vel sequi possit; attentio dispartitur in mere *spontaneam* seu *directam*, et in *voluntariam* seu *reflexam.* Superior, remissiore saltem aliquo gradu, quamlibet cogitationem afficit; posterior nonnisi eas, quae ex voluntatis determinatione peraguntur. Ut quisque videt, eius intensio maximopere subvenit ad claras et distinctas ideas comparandas. Nisi enim obtutum in obiecto diligenter figamus, vix aut ne vix quidem illud perspicitur, vel saltem confusa admodum ratione cogitatur. Quia vero pluribus intentus animus debiliorem vim adiungit singulis, idcirco est ut quo magis multiplicitas crescit obiecti, eo plus pro partibus minuatur attentio, et vicissim. Quare ut complexum obiectum distincte perspiciatur, opus est analysi, ut avocatione mentis separatae partes seorsum singulae melius considerentur. Porro hinc mentis oritur meditatio, quae nihil est aliud quam profunda quaedam et iterata mentis attentio obiecto voluntarie adhibita. Huius vero frequens exercitatio scientiam et mentis penetrationem gignit. Quare maximopere procuranda est, si quis discendo proficere velit. Quod ut fiat, causae unde pendet, animadverti debent. Earum autem una est vividior ac potentior actio obiecti, eiusque praesentia et novitas. Deinde dispositio quaedam animi, qui in contemplationem hanc potius, quam aliam valde propendeat, vel erga obiectum, in quo versatur, bene affectus sit. Sed potissima causa attentionem in nobis efficiens in voluntate sita est, quae mirum in modum ad considerationem animi ab obiecto avocandam, vel ad idem revocandam pollet.

77. Ad associationem vero idearum quod attinet, hoc nomine usurpatur vinculum illud, quo, ut experientia testatur, ideae in nobis aliae ex aliis nectuntur ita, ut una alteram consequatur eiusque adminiculo revocetur. Haec esse potest vel naturalis vel arbitraria, prout vel ab ipsa rei natura vel a lubito fundamentum accipit. Primum quidem, quia cum ordo idealis reali respondeat; hinc fit ut, quemadmodum res cognatione aliqua et nexu inter se

saepe tenentur; sic etiam ideae, quibus cogitantur, nexum inter se habeant ac veluti societatem. Alterum vero, quia, ut quisque est conscius, etsi obiecta disparata sint, tamen ea potest quis, si velit, in consideratione sic mutuo colligare, ut excitata unius idea alteram post se quodammodo trahat. Sic sermonem addiscimus, ideas determinatis vocibus adnectentes. Associationis vero principia, ut alias innuimus, tria ab Humio numerantur: similitudo, temporis aut loci coniunctio, relatio causam inter et effectum. Sed licet fateamur haec esse praecipua, tamen ad ideas consociandas quamlibet relationem sufficere arbitramur, sive sit coëxistentiae, sive ordinis, sive dependentiae, sive oppositionis, sive mensurae, sive alia generis cuiuscumque.

78. His obiter explicatis ad propositum revertamur. Itaque ut obiectum memoria retinere valeamus, aliquis semper non levis attentionis gradus exquiritur. Nec ea plerumque sufficit, quae spontanea est et in omni semper inest perceptione, sed illa exposcitur, quae a voluntate procedit et reflexum quemdam conatum animi quoad obiecti considerationem involvit. Immo etiam memoriae tenacitas gradibus attentionis obiecto adhibitae respondere solet. Quare ceteris paribus, quo intensior illa fuerit, eo firmius res apprehensa inhaeret memoriae; quo illa debilior, eo facilius res dilabitur. Ad rem Baconus: « Quae expectantur et attentionem « excitant, melius haerent quam quae praetervolant. Itaque si scri- « ptum aliquod vicies perlegeris, non tam facile illud memoriter « disces, quam si illud legas decies, tentando interim illud reci- « tare et ubi deficit memoria inspiciendo librum [1]. »

Alterum quod ad reminiscendum iuvat est associatio idearum. Inde enim fit ut, occurrente obiecto, quod una cum alio attentione quadam perceptum sit, huius etiam idea recurrat animo. Sic si templum invisas, ubi eloquentem audieris concionem aut magnum conspexeris virum, continuo horum ideae una redibunt. Haec associationis lex a Galluppio [2] sic proponitur: elapsa perceptio, si complexa erat, integra instauratur, cum pars eius excitatur in animo. Eiusmodi porro associatione idearum ars *mnemonica* nititur, quae tota quanta est versatur in mediis suppeditandis, quibus ordine quodam et nexu ideae instruantur mutuo, ut facile altera alterius adminiculo revocetur. Atque haec de memoria satis quidem dicta sint.

1 *Novi Organi* lib. 2, aph. 25.
2 *Lezioni di Log. e Met.* vol. 4, lez. 90.

ARTICULUS VII.

De conscientia et reflexione.

79. Si perpendas vim vocis conscientia idem est atque *cum scientia*, seu scientia quae cum sensu ipsius subiecti scientis societur. Quare eius actus perceptionem ipsius subiecti cogitantis, seu, ut dici solet, τοῦ *ego (dell'io)* involvat necesse est, ad ipsumque id quod deprehendit referre debet. Atque hoc omne quia reditu quodam in nosmetipsos exercemus, ideo consciendi facultas describi potest: *vis qua cogitans in seipsum redit, seque suasque modificationes internoscit.*

Conscientia semper relationem quamdam, uti cognitam, sibi implicat, atque ideo ad vim intellectualem animi, non vero ad sensilem pertinet. Nam perceptio relationis cum ideam generalem involvat, sensibilitatis propria esse non potest. Quapropter bruta animantia, utpote intellectuali vi destituta, conscientia omnino vacant. Quin etiam homo quamdiu in infantia moratur, in qua sensibilitatem tantum et imaginationem exercet, conscientia sui privatur et instinctu tantum ducitur. At cum ad eam devenit aetatem, in qua vires intellectuales evolvit, conscientiam quoque explicat; quae gradatim distincta magis magisque evadit, dum plene adolescat.

80. Factum fundamentale et primum conscientiae non est, ut contendit Cousin, phaenomenon aliquod his tribus veluti complexum elementis: finito (quod subiecto cogitante, externoque obiecto contineatur), infinito, et respectu quo haec duo mutuo referantur [1]. Sed perceptione continetur, qua subiectum se actu cogitans et ideo existens apprehendit. Nam ad infinitum non ope conscientiae sed rationis assurgimus, quae existentiam supremi entis limitum expertis ex contingentia entium finitorum deducit. Quapropter incassum in primo actu conscientiae id quaeritur, quod alterius facultatis obiectum constituit. Infiniti igitur sive absoluta sive relativa perceptio ab actu conscientiae omnino removenda

1 « Le fait fondamental de la conscience est un phénomène, composé de trois « termes, savoir : le moi et le non moi, bornés, limités, finis ; de plus, l'idée de « quelque autre chose, de l'infini, de l'unité etc. et de plus encore l'idée du rapport du moi et du non moi, c'est-à-dire du fini à l'infini qui le contient et « qui l'explique ; ce sont là les trois termes, dont se compose le fait fondamental de la conscience. » *Introd. à l'hist. de la phil.* leç. 6.

est. Profecto subiectum cogitans reditu, quem exercet supra seipsum, non aliud attingere potest nisi id, quod in ipso revera est, nimirum suam existentiam suosque actus.

At nudam sui existentiam attingere nequit. Cum enim actus reflexus directum subaudiat, conscientia exerceri non potest, nisi cogitatio alia praevia subaudiatur, quae in obiecto aliquo a nobis distincto contemplando versetur. Ergo cum animus in semet primo revertitur, se cogitantem reperit, eaque cogitatione affectum et quodammodo indutum. Sic igitur se contuetur et se actu existentem percipit, nimirum in quantum cogitat; quod quidem effato illo exprimi posset: *cogito*, *ergo sum*.

Qua in re observandum est, eiusmodi effatum non esse intelligendum per modum enthymematis, quasi existentia subiecti cogitantis inferatur ratiocinatione quadam ex eius modificationibus, quae solae immediate percipiantur. Id enim falsum est; quippe aut circulum vitiosum induceret, aut personae individuae concretam cognitionem eliminaret. Et sane si existentiam subiecti cogitantis ratiocinando cognoscimus, iam quaeritur utrum illam inferamus ex conscientia quae modificationes animi refert ut nostras, an secus. Si primum assumitur, iam eadem conscientia eodemque actu subiectum ipsum individuum saltem confuse attingi conceditur. Sin vero alterum eligitur, seu si modificationes illae per se, secluso subiecto percipi dicuntur, tunc ex ipsis non aliud inferri potest nisi existentia subiecti cuiusdam in genere. Quare effatum illud: *cogito*, *ergo sum*, accipi debet instar propositionis, quae significet nostri existentiam immediate quidem attingi, at vi cogitationis qua afficitur; ita ut modificatio illa sit ratio cur attingatur, non vero sit principium unde derivetur. Quapropter eius perceptio praecedit non *tempore*, sed tantum *natura* perceptionem existentiae subiecti quod afficit.

81. Consciendi actio reflexione constat; nihilominus confundi non debet cum universali illo animi reditu, quo praevia cognitio iterum perpenditur et quodammodo relegitur, ut distinctior ac nitidior evadat. Etenim in cogitando duo tempora distingui debent. Unum est contemplationis *spontaneae*, cum videlicet animus obiectum primaria quadam perceptione attingit et contuetur; alterum vero contemplationis *reflexae*, quae tunc exercetur, cum animus voluntarie attentionem aciemque ad praeviam apprehensionem spontaneam convertit, atque ad elementa quae in ea includuntur eruenda et ponderanda se applicat. At cum praevia apprehensio spontanea dupliciter spectari possit, nimirum vel *subiective* vel *obiective*, prout in ipsa consideretur vel actus, qui ad subiectum

pertinet, vel obiectum quod actu illo repraesentatur; hinc ad ambiguitatem cavendam, bonum erit distinctis vocabulis duplex hoc reflectendi munus secernere. Primum igitur quod in subiecto cogitante eiusque modificationibus percipiendis consistit, *reflexio psychologica;* alterum, quod in obiectis a cogitante diversis relegendis operatur, *reflexio ontologica* nominabitur [1].

Quod autem duo haec tempora vel status, cogitationis nimirum *spontaneae et reflexae* in nobis reapse sint, explorata per se res est et manifesta. Nam quisque vivide experitur se posse pro lubito interiorem animi intuitum ad ideas, quas acquisivit, retorquere ut eas denuo et attentius contempletur. Immo vero quamdiu id non facit, nunquam distinctionem ordinemque in perceptionibus reperit, sed complexa tantum et confusa obiectorum repraesentatione afficitur. At huic voluntariae reflexioni perceptio spontanea et non libera praecesserit necesse est; secus infinitus quidam processus actionum incurreretur. Nam status reflexus alium, in quem reditus fiat, certe subaudit; qui si iterum reflexus fingitur, alter ipsi praeiverit oportet; atque ita deinceps, quin initium aliquod in quo sistere liceat comperiatur. Ut igitur absurdum hoc vitetur, fatendum omnino est animum a statu quodam spontaneo et non libero perceptiones suas inchoare, in eoque exordium operationum suarum revera poni. Hic status ille est, quem Cousin *spontaneitatem* nominat, ac de quo tot fabulatur, ut risum omnino in legentibus excitet [2]. In eo enim non modo, enthusiasmum et poësim; verum etiam prophetiam, fidem et revelationem omnem, si Superis placet, se reperisse somniat. Qua in re mirum esse non debet, si praeter nudam assertionem argumentum nullum profert. Absurdorum enim, si magna sunt, haud facile argumenta, quae speciem veritatis retineant, afferri possunt. Sed illud mirandum prorsus, quod homo ceteroquin acutus, adeo hallucinetur, ut non perspiciat prophetiam, utpote quae in eventibus contingentibus et liberis vaticinandis versetur, qui cum nullo necessario agente connectuntur, ex nulla creata intelligentia cogitatione sive directa sive reflexa derivari; sed eum prorsus sibi vindicare auctorem, ex cuius nutu actiones omnes pendeant. Fidem vero et revelationem,

1 Reflexio psycologica appellatur etiam conscientia reflexa, ut distinguatur ab actu illo necessario, quo subiectum cogitans, hoc ipso quod cogitat, se cogitare conscit. « Convien distinguere tra la coscienza diretta e la riflessa; quella accompagna ogni fenomeno interno, questa no; quella è naturale, questa filosofica. » BALMES *Filos. fondamentale* l. 1, c. 23.

2 *Introd. à l'hist. de la philos.* leç. 6.

cum veritates captum humanum superantes respiciant, a nullo naturali mentis statu elici posse. Sed hae et consimiles vanitates ideo a rationalistis proferuntur, ut omni supernaturali Religione (si fieri posset) eliminata, suae praeposterae et deliranti rationi tantam auctoritatem tribuunt, ut ius in veritates omnes veluti de sella ac tribunali pronuntiet. Proh stultorum hominum petulantia! quam iure adeo confundit Deus; ut licet saepe ingenio non careant perspicaci, tamen in tales labantur insanias, quarum balbutientem puderet infantulum.

Articulus VIII.

De appetendi vi et potissimum de libertate.

82. Praeter cognoscendi actionem, motus quosdam nobis inesse experimur, quibus ad id, quod tamquam bonum apprehendimus, ferimur; id vero, quod malum apparet, aversamur. Facultatem eliciendi hos actus vim appetendi nominamus. Eius enim praecipua actio in appetitione sita est; siquidem in tantum a malo refugimus, in quantum contrarium eius, nempe bonum, concupiscimus. Quare ipsamet fuga mali appetitionem boni cuiusdam includit.

83. Fundamentum et velut radix, ex qua appetitus pullulet, in incommodo quodam animi statu et irrequieta quasi agitatione a sensistis reponitur. Verum id non causam appetitionis in genere sed eius effectum aliquem et peculiarem formam exhibet, nimirum dolorem et tristitiam. Et sane inquieta haec agitatio nullo modo sentiri ab animo posset, nisi antea inclinatio quaedam in ipso subaudiretur ad bonum aliquod, ex cuius carentia angitur et tabescit. Quare radix appetitionis remote est ipsa natura, proxime vero est cognitio. Remote est natura, quia, cum res omnes ad proprium finem collineare debeant; indita est singulis propensio quaedam, qua ad eius adeptionem nitantur. Est vero proxime cognitio; quia in entibus cognitione praeditis id, ad quod niti debent, cognitione proponitur. Unde ortum habuit illud iam tritum sermone proverbium: *ignoti nulla cupido.*

Haec generatim vim appetendi aliquam in nobis inesse declarant; eamque, utpote quae cognitionem sequitur, bifariam partiendam esse persuadent, in sensilem nimirum et rationalem, prout cognitio, ex qua derivatur, ad sensum pertineat vel ad intellectum. Appetitio sensilis in brutis etiam inest; rationalis vero in homine tantum. Porro de hac dumtaxat hic sermonem instituimus; angustiae siquidem, quibus adstringimur, rerum dicendarum habere delectum iubent.

84. Vis appetendi, quae intellectualem cognitionem sequitur, in duplici obiectorum genere versatur. Unum est felicitas et media, quae cum felicitate necessario connectuntur; alterum constat bonis iis, quae nec felicitas sunt, neque cum ea necessario colligantur. Si superiora illa animus respicit, necessitate prorsus ad appetendum trahitur. Felicitas enim, ut talis est apprehensa, nonnisi bonitatem offert; circa autem bonum, quod omni ex parte bonum sit omnique vacet defectu, animus indifferens esse non potest. Nullam enim ibi rationem deprehendit cur obiectum illud respuat; cum ad bonum natura sua inflexus sit. Praeterea felicitas absolute finem constituit, ad quem animus vi naturae propellitur. At vero nulla res in appetendo fine indifferentiam habet; siquidem appetitio eiusmodi non ab ipsa sed a natura determinatur. Denique felicitas abstracte considerata, cum nonnisi bonitatem obiiciat et quidem limite carentem, undique appetitum explet, eiusdemque capacitati satisfacit. Quod vero ita est, nequit motum non gignere in re ad quam movendam se applicat.

Ex his sequitur, eadem omnino necessitate adstringi animum in iis concupiscendis bonis, quae cum felicitate sive tanquam media sive tanquam conditiones necessario copulari perspicit. Qui enim vere vult finem, eadem efficacitate vult tum media ad illum obtinendum necessaria, tum conditiones, sine quibus consistere ille nequit. Sic non possumus non diligere vitam, quamdiu ipsam ceu fundamentum omnis boni ac beatitatis cogitamus.

At vero idem non contingit, cum in secundo bonorum genere versatur animus; nimirum cum respicit ea, quae, quia bona sunt, appeti possunt; sed quia necessaria ad felicitatem non sunt, contemni etiam possunt. In his animus necessitate non rapitur, sed manet sui iuris et in dominio quodam proprii actus, ita ut ex ipso pendeat appetitionis determinatio. Eiusmodi potestas, qua intellectualis vis appetendi praedita est, libertas nominatur, ac solis spiritibus inest. Hac animum humanum instrui fuse demonstraturi sumus; sed ante quaedam, quae ad ipsam pertinent, explicanda sunt breviter.

85. In primis illud recolendum est: in quo obiecto libertas versetur. Ut enim ex proxime dictis apparet, neque finem, qui in felicitate completa situs est, neque conditiones aut media, quae necessario cum fine nexa sunt, sed ea tantum bona respicit, quae necessitate cum fine non colligantur, ac proinde ut bona non necessario appetenda cognoscuntur. Deinde cum dicitur animus circa huiusmodi finita bona libertate frui, id de libertate indifferentiae intelligitur, quae definiri potest: *facultas se determinandi ad*

actionem; seu aliis verbis: *facultas qua, positis omnibus ad agendum requisitis, possit agens actionem elicere vel cohibere, in hanc vel in oppositam prosilire.* Quare libertas eiusmodi non sola *spontaneitate* constituitur, sed etiam operandi dominio; nimirum non modo talis esse debet ut ab interno principio actus oriatur, sed insuper actus ipsius emanatio in agentis potestate sit oportet. Tertio, cum animus, hac libertate instructus asseritur, positis omnibus ad agendum requisitis; nomine horum requisitorum ea omnia intelliguntur, quae actum secundum praecedunt. Talia sunt repraesentatio obiecti, iudicium mentis, et quotquot actum ipsum liberum antevertunt. Quarto, inter eiusmodi conditiones deliberatio ipsa et consultatio recensenda est. Etenim hac actus sunt mentis; et licet a voluntate imperari possint, tamen per se libertate privantur. Quapropter id quod libertatem formaliter constituit, in ipsa determinatione voluntatis, nullis obstricta vinculis, cernitur; per quam animus, quia vult, ad alterutram se partem inflectit. Postremo, libertas eiusmodi bifariam dispesci potest: in eam quae actum ponendum vel omittendum, et in eam quae actus diversos vel oppositos respicit. Prima dici solet libertas *contradictionis* vel etiam *quoad exercitium*. Altera, si in potestate vertitur eliciendi actiones quae differant quidem inter se sed contrariae non sint, libertas *specificationis*; sin in actibus versatur, qui mutuo adversantur moraliter, *contrarietatis* nominatur.

PROPOSITIO

Animus humanus praeditus est libertate arbitrii.

86. Quidquid fatalistae ac materialistae ad humanam libertatem evertendam obiecerint (quorum sophismata inferius confutabimus) eius veritas tanta perspicuitate fulget, ut nihil supra. Non enim eiusmodi est, ut abstrusa aliqua ratione cerni debeat; sed factum praebet, per conscientiam cuique manifestum. Nemo enim est qui non sentiat se libera ornari vi, qua ad actiones pro lubito sine ulla necessitate procedat. Profecto necessitas in determinatione ad unum sita est. At vero sibi quisque est conscius se ita e duobus bonis finitis sibi propositis alterutrum eligere, ut utrumque respuere aut contrarium eius quod elegit, amplecti potuerit, si maluisset. Sic si cuidam standi aut deambulandi optio detur, nonne is intime experitur sibi inesse potestatem reiiciendi utrumque, si velit, seque ad sedendum potius conferendi? Quod si eorum unum acceptat, ita acceptat ut vivide persentiscat ad oppositum se flectere in

eius potestate fuisse. Idem dic de aliis sexcentis exemplis; in quibus animus actionem suo arbitratu et optione regi videt sic, ut non modo principium, unde illa emergit, sibi inesse, sed ipsam actionis determinationem ex se pendere intime consciat.

Nec deceptio ulla in hoc pertimescenda est; siquidem sensus hic communis est et ineluctabilis et constans et vivida instruitur perspicientia discriminis, quod inter actiones eiusmodi et actiones mere spontaneas intercedit. Nam cum felices esse sic volumus, ut miseri contra esse neutiquam velle possimus; persentiscit animus se libenter quidem felicitatem amare, verum ita, ut eam odisse nullo modo possit. At in actibus liberis, quos elicit, aliter omnino contingere discernit. Sentit enim se illos sic elicere, ut non modo libenter faciat, sed pleno etiam in eos dominio, ita ut potuerit secus operari.

Itemque quis non experitur se ita ad eligendum flecti, ut deinceps si eventus prospere accidat, sibi de electione gratuletur laudique vertat; sin contra, se incuset vitioque sibi deliberationem tribuat, atque ex ante actis quid postmodum prudenter facturus sit consilietur? Quis, si prave agit, conscientiae stimulis non torquetur? sin contra bene operatur, interna animi pace non perfunditur? Haec cuique notescunt per sese, tantaque fulgent evidentia, ut vividior libertatis sensus ad eam indubie testandam desiderari non possit.

Prolatum argumentum ex ineluctabili conscientiae testimonio desumptum tantae est firmitatis, ut rem plane definiat. Nihilominus propter rei gravitatem alia ex rationis penu deprompta adiiciam, quae dum originem libertatis aperiunt, eius existentiam maiori in luce ponunt. Alterum igitur argumentum ex eo ducitur, quod nulla facultas necessario trahatur ab obiecto quod nec eius capacitatem expleat neque *ex alio*, quod id faciat, necessario *nexum* sit. Nam cum horum neutrum accidit, nulla est causa ratioque plene efficiens motionem. Sic ex. gr. lapis plurium librarum pondo attolli sursum nequit, nisi vis consentanea applicetur, quae eius gravitatem superet. At vero voluntas capacitatem habet limite carentem, nec nisi in bono numeris omnibus absoluto expletamque felicitatem suppeditante conquiescit. Ergo nonnisi ab hoc rapitur necessario. Ab aliis igitur bonis, quae nec felicitas sunt neque cum illa necessario nectuntur, necessario pertrahi nequit. Si igitur ea eligit, in tantum eligit, in quantum libere ad illa se flectit.

Praeterea ita se habet voluntas ad finem et ad media illuc ducentia, ut intellectus ad prima principia et illationes inde derivatas. At intellectus ad assensum non cogitur, nisi vel a primis prin-

cipiis vel ab illationibus iis, quae si verae non essent, principia etiam veritate destituerentur. Ergo ratione pari voluntas a fine tantum necessario rapitur, et a mediis, quae si deessent, finis ipse frustraretur eventu. Alia igitur, quae non sunt eiusmodi, si eliguntur, ex libera voluntate eligantur oportet. Et sane, cum voluntas rationis ductum sequatur; in obiecta non aliter ferri potest, nisi prout ipsi a ratione proponuntur. Iam vero ratio ut felicitatem tamquam obiectum omnino appetendum, sic cetera bona, inde non nexa necessario, tamquam indifferentia repraesentat; seu sub tali offert aspectu, ut possint appeti vel omitti, quin homo perfectione sua ac beatitate privetur. Ergo ad ea appetenda quod pertinet, voluntas indifferens omnino manet et libera; ac proinde si ad illa fertur, ex propria determinatione fertur. Atque hoc dum libertatem confirmat, radicem eius in ratione sitam esse declarat, nimirum in illa indifferentia non subiectiva sed obiectiva iudicii, quo mens obiectum non esse necessarium ad beatitatis adeptionem perspicit.

Denique ne longior sim, veritas haec ex universali sensu naturae oppido confirmatur. Quorsum enim leges ad homines a vitiis deterrendos feruntur; honestas actiones remuneratione, turpes poena dignas existimamus; sceleratis hominibus succensemus; probos dilaudamus; amicis salutaria consilia praebemus; iussis aut cohortationibus erga alios utimur? Haec quae universo hominum generi communia sunt, satis superque ostendunt omnibus alte defixam esse sententiam: actiones humanas non ex ineluctabili necessitate, sed ex singulorum arbitrio ac propria determinatione procedere.

Solvuntur difficultates.

87. Obiic. I. Bayle argumentum a certissimo conscientiae testimonio depromptum sic infirmare conatur: Idem sensus libertatis in nobis maneret, etiamsi non superabili necessitate ad volendum adduceremur, actionesque omnes a principio quodam externo inderentur. Nam etiam tunc nos esse qui volumus, actionesque illas intrinsecus nos afficere experiremur. Ergo conscientia eiusmodi non est idoneus libertatis testis. Et sane si lapis ex. gr. dum deorsum tendit, vel acus magnetica, dum ad polum vergit, cogitatione et conscientia frueretur; aeque ac nos se illius determinationis esse principium existimarent.

Itemque, quemadmodum perspicue sentimus nos esse, licet simus ab alio; sic etsi vivide sentiamus non velle, hoc tamen non

probat nos ad volendum extrinsecus nos compelli. Quod si conscientia contrarium testari videtur, id ex praeiudicio quodam repeti posset; quemadmodum ex praeiudicio repetendum est quod animum in corpora, et vicissim corpora in animum influere iudicemus.

Resp. Videte sceptici hominis acumen! Tota eius ratiocinatio extra statum quaestionis evagatur. Conscientiae enim testimonium, ex quo voluntatis libertatem ostendimus, non est eiusmodi ut nobis utcumque referat actiones liberas intrinsecus nos afficere; sed tale revera est, ut una referat eas ex interna nobis et naturali virtute proficisci. Ad rem Tullius. « Sentit animus se moveri, quod « cum sentit, illud una sentit se vi sua non aliena moveri [1]. » Quare sensus libertatis, ad quem adversarios provocamus, in hoc versatur, ut nos dominos esse actionum nostrarum clare referat. Testatur enim eas non modo ad nos pertinere, sed ita pertinere ut copia nobis detur agendi vel non agendi, hanc vel aliam actionem eliciendi. Ex quo fit ut, cum ad operandum progredimur, antea deliberemus, post deliberationem quid faciendum sit decernamus, dumque agimus interrumpamus actionem, si lubet, vel etiam in oppositam convertamus.

Quapropter absurda illa hypothesis de lapide vel de acu magnetica cogitante et consciente inepta omnino est. Ea enim corpora etiamsi conscientia donarentur, tamen nullo libertatis sensu tangerentur, sed tantum motus illos sibi inesse persentiscerent. Atque hoc non solum ratione patet, verum etiam experientia. Ratione quidem, quia sentiri nequit quod non est; motus autem illi non ex propria determinatione sed vel ex influxu exterioris agentis, vel ex libera conditoris lege in corporibus iis consequerentur. Ergo quod sibi insint tantum sentire possent, nunquam vero quod ex libera sui determinatione procedant. Experientia autem, quia probe per conscientiam distinguimus actus illos qui in nobis necessarii sunt, ab iis qui libertate donantur. Quandoquidem qua claritate experimur voluntatem libere in nobis operari; eadem sane deprehendimus intellectum vel sensum operari necessario. Nam quemadmodum conscimus voluntatem, proposito obiecto, ipsum respuere posse; ita etiam conscimus intellectum vel sensum, praesente obiecto, ab actione temperare non posse. Idem dicatur de aliis exemplis innumeris; velut ex. gr. cum quis, labante pede, humi procumbit. Is certe non sentit se ruere quia vult, atque ita ut lapsum possit impedire: sed contra experitur se necessario vi gravitatis deorsum ferri.

1 *Tusculan. Qq. prima.*

Alia, quae subiungit Bayle, non magis ad rem faciunt. Nam etsi simus ab alio, tamen revera sumus. Hoc secundum conscientia testatur, et in hoc sane non fallitur. Primum vero nec testatur nec abnuit; quippe quod non eius obiectum sit sed facultatis diversae, rationis nimirum. Idem repone ad alterum, quod aiebat de mutuo influxu animi et corporis. Conscientia enim refert quidem animum in corpus influere, atque, dum id refert, vacat errore. Corpus autem influere in animum nullo modo testatur; sed si qui asseruere, id non ex conscientiae testimonio sed ex falsis principiis derivarunt. Praeiudicia demum tribuere conscientiae nonnisi sceptico dignum est; sed eius testimonio fidem plenissimam esse habendam cordatus nemo negabit.

Obiic. II. Argumentum ex poenarum sanctione desumptum nihil evincit; nam bruta animantia libertate privantur, et tamen ob actiones aliquas verberibus vel etiam morte ab hominibus plecti solent.

Respondeo negando paritatem. Nam cum bruta ob nocivas aliquas actiones poenis afficimus, hae minus proprie appellantur poenae; nec a nobis sic infliguntur, quasi opinemur actiones illas bestiis merito verti vel culpae. Sed idcirco bruta verbere percutimus, ut deinceps phantasmate doloris incussi ab actione illa renovanda deterreantur. Quando autem morte plectimus, id ideo facimus, ut a nociva bestia nos liberemus, vel etiam ut phantasmate mortis terror in ceteris belluis ex instinctu excitetur. At contra cum homines iniqua operantes puniuntur, id hac persuasione fit, quia putatur flagitiosum opus iisdem vitio ac demerito esse tribuendum.

Obiic. III. ex Collins. In actionibus nostris considerari possunt vel cognitiones, vel volitiones, vel motus externi. Cognitio certe libera non est; ea enim in obiectis, prout se offerunt, detegendis vel iudicandis versatur. In volitionibus vero, cum obiectum proponitur, necesse profecto est ut voluntas ipsum vel appetat vel respuat vel consilii capiendi deliberationem differat. Aliquem igitur actum illico gigni necesse est. Quod si libertas in eo ponatur, quod duobus propositis bonis alterutrum eligere integrum sit voluntati; id etiam falsum apparet. Nam haec bona vel erunt aequalia, vel inaequalia. Si inaequalia dicuntur, quod minus est eligi a voluntate non potest; secus haec non in bonum sed in malum ferretur. Sin erunt aequalia, quod difficile factu est, quaedam exstabunt in unoquoque homine dispositiones, quae eius electionem determinabunt. Nulla est igitur actio voluntatis libera. Denique ad motus externos quod attinet, hi ab impulsu voluntatis procedunt. Ergo liberi esse non possunt. Nullus igitur in homine est actus liber.

Resp. Ad primum, quod ait, dicendum est cognitionem non esse liberam quoad speciem et exercitium actus, quando obiectum rite proponitur. At libera profecto est quoad applicationem ipsam facultatis et attentionis gradum. Optime enim potest voluntas considerationem mentis ab obiecto proposito avocare aut sensus ad illud percipiendum, si sensile est, non adiungere. Tum etiam potest attentionem animi ad unum potius quam aliud considerandum flectere, eamque vel in uno contemplando colligere vel in plura dispergere. Ergo etsi cognitio ratione sui libera non sit, saepe tamen libera est ratione voluntatis; a qua in statu reflexionis eo modo, quem diximus, pendet.

Alterum vero quod addit, contrarium omnino probat. Nam si, proposito bono, voluntas eligendi vel respuendi aut etiam electionem differendi vim habet (quod etiam falsum est, nam potest a quovis actu se temperare), certe quod unum ex tribus illis faciat, id ex eius pendet arbitratu. Hoc autem, ut quisque videt, usum libertatis importat.

Demum de optione inter duo bona finita evidens responsum est. Nam sive ut aequalia sive ut inaequalia proponantur, voluntas pro lubito vel utrumque dimittere vel alterutrum eligere potest, etiamsi inferius esse contueatur. Neque in hoc malum appetit, siquidem illud deligit, non quia inferius altero est, sed quia consentaneum ipsi est et bonum. Ex libero igitur arbitrio electio tunc voluntatis pendet. Hoc igitur cum constet, de libertate etiam motuum externorum constabit; siquidem hi voluntatis imperio temperantur. Nihil igitur Collins contra libertatem evincit.

Obiic. IV. Voluntas determinatur ab ultimo iudicio practico. Ergo libera non est; siquidem aliunde determinationem accipit.

Resp. Ut solutio intelligatur, explicandum est prius quid hoc loco nomine iudicii practici usurpetur. Itaque iudicium intellectus circa aliquid appetendum vel respuendum dividi solet in speculativum et practicum. Speculativum dicitur illud, quo obiectum asseritur bonum esse vel malum, ac proinde dignum quod appetatur vel reiiciatur. Practicum vero id nominatur, quo post calculum momentorum iudicamus obiectum in talibus rerum adiunctis, seu ut dici solet, hic et nunc omnibus inspectis, eligendum esse vel respuendum.

Iam vero Bellarminus, una cum aliis, concedit quidem voluntatem ad eligendum prodire non posse sine praecedenti iudicio practico, quod ipsam ad alterutram optionis partem inclinet. Inficiatur vero vehementer libertatem exinde debilitari. Contendit enim ipsum iudicium practicum rationis a libera quadam omissione voluntatis

oriri, ex qua fit ut attentio animi libere dirigatur ad ea contemplanda motiva, ex quibus unum potius quam aliud iudicium practicum dimanet. Quare in hac sententia determinatio ex iudicio in voluntatem inducta non antecedit sed subsequitur exercitium libertatis.

Haec responsio satis superque difficultatem elideret; at nobis expeditior et verior videtur doctrina Suarii, qui tuetur in primis non esse necessarium ut iudicium practicum quamlibet voluntatis electionem antevertat, cum revera sufficiens sit iudicium speculativum, atque, eo dumtaxat dirigente, saepenumero electio peragatur. Deinde adiungit, etiamsi iudicium practicum electionem voluntatis, quod plerumque obtingit, antecedat; ab ipso tamen voluntatem minime determinari, quippe quae, eo etiam iubente, potest in oppositam partem flecti pro lubito.

Doctrina haec consentanea magis naturae videtur et conscientiae phaenomenis omnino conformior. Naturae quidem est consona magis, propterea quod nil firmum ac ratum afferri potest cur, speculativo dumtaxat iudicio praelucente, voluntas in obiectum ferri nequeat; cum ad rationalem electionem satis videatur rationis dictamen, quo obiectum ut optabile proponatur. Itemque non apparet cur, posito iudicio practico, voluntas ipsum sequi adigatur. Nam obiectum illud etsi appetendum iudicetur, semper tamen repraesentatur tamquam limitibus et imperfectione admixtum; atque ideo semper voluntati relinquitur facultas idipsum respuendi sub hac saltem consideratione. Denique si per ipsum Bellarminum in omissione libera haberi potest exercitium libertatis sine praecedente iudicio practico, non videtur cur exercitium voluntatis in actu positivo iudicium illud requirat necessario; utrobique enim usus libertatis habetur, et ideo eadem ratio militat.

Est autem phaenomenis conscientiae conformior, eo quod si internam consulimus experientiam, manifestum fiet, solo speculativo iudicio, quod obiectum tamquam appetitione dignum nobis offerat, posse nos pro arbitratu bonum illud eligere vel respuere; itemque, iudicio quovis practico imperante, posse nos electionem cohibere vel etiam in contrariam commutare.

Obiic. V. ad mentem Leibnitianorum. Si iudicium praecedens intellectus voluntatem non determinaret, possetque haec in oppositum ferri; daretur rationatum sine ratione sufficienti, nempe voluntatis electio sine motivo. Atqui id absurdum est. Ergo etc.

Resp. *Nego maiorem.* Nam ratio sufficiens generatim sumpta non, ut Leibnitiani vellent, ea est, qua posita, necessario rationatum exsurgit; sed ea est, qua posita, rationatum poni potest pro-

pterea quod ad ipsum nihil deest. His stantibus, evidenter apparet adesse hic rationem electionis sufficientem ex parte tum obiecti tum subiecti. In obiecto enim est bonitas semper aliqua, quae sufficit ad appetitum inclinandum. In subiecto est vis actuosa et electiva, quae voluntatem pro lubito ad alterutram optionis partem determinare potest, quaeque, eo ipso quod electiva est, indifferens requirit obiectum.

Obiic. VI. Voluntas potentia quaedam est. Atqui potentia ut agat, extrinsecus eget determinari; quidquid autem extrinsecus determinatur non est liberum. Ergo voluntas non est libera.

Resp. *Dist. Maior.* Voluntas potentia est activa et libera *conc.*; mere passiva, *negamus.* Duplex potentiae genus considerandum est: ea, quam passivam nominant, quaeque non offert nisi perfectionis cuiusdam suscipiendae capacitatem (cuiusmodi est ex. gr. marmor quoad rotunditatem); et activa, quae vis quaedam est et principium actionis eliciendae. Superior libertate non gaudet, quippe quae exteriori principio eget a quo determinetur. At posterior dividitur in necessariam et liberam, prout eius operatio a determinatione naturae, vel ab ipsius potentiae electione procedit. Ad hoc ultimum genus pertinet humana voluntas, ut argumenta adducta superius luculenter ostendunt.

Obiic. VII. Id, quod praeviam aliquam conditionem necessariam sequitur, ipsum quoque necessitatem induit. Atqui actiones humanae consequuntur divinam scientiam, quae aeterna est et necessaria. Ergo absolutam continent necessitatem.

Resp. Actiones humanae sequuntur divinam scientiam non tamquam effectus ab ea determinati, sed tanquam eventus infallibiliter praevisi. Quare duratione non determinatione ab ea praeceduntur. Duratione quidem, quia Dei cognitio aeterna est, et actiones humanae contingunt in tempore. Non vero determinatione; siquidem non quia Deus novit, actiones humanae futurae sunt; sed quia futurae sunt, ideo illas Deus ab aeternitate novit. Qua in re nemo non videt nos hic de sola scientia loqui, quam *visionis* theologi appellant; hanc enim tangit difficultas. Illa autem quae rerum futurarum determinationem praecedit, quaeque vel *simplicis intelligentiae* vel *conditionata* nominatur; praesentem obiectionem non attingit, deque ipsa in theologia naturali disseremus.

CAPUT SECUNDUM

DE ANIMI HUMANI NATURA ET ATTRIBUTIS.

Facultates, quas descripsimus, ex aliquo manare principio, quod nobis insit, perspicuum est. Nequit enim dari effectus sine causa. Quare si cogitamus, atque ideo cogitandi facultate insignimur, constare profecto debemus principio aliquo, quod cogitationis huius et facultatum, quibus cogitatio exercetur, sit fons. Hoc principium nominatur *animus*, de ipsoque praesentem tractationem instituimus; in qua primum tamquam ceterarum rerum, quae dicendae sunt, fundamentum, absolutam repugnantiam materiae cogitantis statuemus, deinde animi naturam, originem, nexum cum corpore investigabimus.

Articulus I.

De pugna cogitationem inter et materiam.

88. Qui animum humanum, nobilissimam hominis partem, de gradu deiicere et ad materiam revocare, ausu plane incredibili, moliti sunt, *materialistae* nominantur. Omissis veteribus, quorum alii aetherem subtilissimum, alii iecur, alii secretiorem sanguinis portionem, alii corporis temperamentum animum esse delirarunt; inter materialistas recentiores numerantur potissimum Tolland, Hobbes, La-Metrie, Volney, D'Holbac, aliique qui animum vel cum cerebro, vel cum temperie, structura et motu corporis confuderunt. Sunt etiam, qui incertum saltem quid sit animus effutiere; ut Tracy, qui asseruit posse animum, sine discrimine, considerari vel ut aliquid ad corporis structuram pertinens, vel ut monadem non extensam et sensibilitate fruentem, vel ut corpusculum subtile aëreum percipi et palpari nescium [1]. Denique non defuerunt, qui etsi animum a materia distinguerent; tamen solo rationis ductu nequaquam definiri posse rati sunt utrum Deus cogitandi principium creaverit tamquam substantiam a corpore distinctam, an ipsi materiae affabre dispositae cognitionem indiderit. Dubitationem hanc Lockius primum induxit [2], qui proinde procaciter a

1 *Tract. de Volunt.* t. 1, p. 12 et seq.

2 « Nous avons des idées de la matière et de la pensée : mais peut-être ne « serons nous capables de connaître si un être purement matériel pense ou non,

Voltaire summis modestiae laudibus elatus est. Contra igitur Epicureum hunc gregem, sequentem propositionem constabilimus.

Cogitationis principium nequit esse materia utcumque affabre elaborata.

89. Etsi cogitatio, iuxta etymon vocis a *coagito*, illam tantum cognitionem proprie significet quae ad intellectum pertinet, seu qua interius animus se ipsum alloquitur; nihilominus generaliori et minus propria acceptione pro qualibet cognitione, sive ad mentem sive ad sensum spectante, accipi potest. Sic eam nos hic usurpamus; ac proinde statuta propositio generatim affirmat, non posse materiam per se cuiusvis cognitionis esse principium. Eius igitur explicata sententia, ad demonstrationem veniamus.

Si quid in humana scientia inconcussum est ratumque, id certe hoc iudicio continetur: non posse repugnantes proprietates, quae se mutuo perimunt et excludunt, in eodem subiecto simul consistere. Secus pronuntiatum contradictionis everteretur, quod non posse idem simul esse et non esse iubet. Sic corpus rotundum nequit simul esse quadratum; siquidem hae figurae invicem pugnant, atque una alteram ab eodem subiecto removet. At vero attributa, quae cognitionis principio competere debent, attributis materiae omnino repugnant ita, ut mutuo conciliari non possint, sed se vicissim expellant. Ergo dum materia iis afficitur (afficitur autem quamdiu a sui natura non deficit), cogitationis principium esse prorsus nequit. Et sane notione materiae, nisi eius conceptus deseri velit, res dumtaxat extensa continetur, ac proinde partibus coagmentata, multiplex, dividua, figurata, impenetrabilis, iners. Contra cogitationis principium activitatem includit, siquidem cogitatio actione quadam continetur; unum simplexque omnino est, siquidem integra cogitatio, in qua nullae partes secerni possunt, ad ipsum refertur; figura, et impenetrabilitate vacat, siquidem actus, quos elicit, eodem simul toti coëünt, et subiectum ita afficiunt ut ipsum undique permeari possit ope reflexionis. Ergo nisi cogitatio et materia in rem contrariam convertantur ac propria natura spolientur; invicem confundi atque una ex altera tamquam a proprio principio manare sine contradictione dici non possunt. Quoniam

« par la raison qu' il nous est impossible découvrir par la contemplation de nos « propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de ma« tière disposées comme il trouve à propos, la puissance d' apercevoir et de pen« ser ou s' il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immaté« rielle qui pense. » *Essai sur l'entend. hum.* l. 4, ch. 3, §. 6.

vero quae contradictionem sibi implicant, ne Deus quidem efficere potest; idcirco sequitur ut materia per se cogitans ne divinitus quidem possibilis sit.

Nec dicat aliquis effici id potuisse exquisitiore quodam materiae temperamento idoneaque structura. Nam utcumque materia elaboretur, expoliari profecto non poterit conditionibus iis, quae ad eiusdem naturam attinent; qualis certe est extensio, ex qua reliquae manant, et quae cum simplicitate principii, unde cogitatio emergit, maxime pugnant. Structura autem et temperatio aliud praestare nequeunt, nisi novum ordinem partium et diversam distantiae relationem, ex qua situs tantum oritur et collocatio.

Et sane quocunque pacto materia temperetur, ipsam profecto distinctis partibus coalescere necesse est. Quae concretio si a materiae notione removeatur, iam non amplius materia concipitur, sed ens aliud eius loco suffectum. At vero res constans partibus nequit esse per se cognitionis principium. Etenim infima omnium cognitio, ut ex capite superiore colligi potest, ea est quae sensibilitate continetur. Ea enim non modo ad simplicem tantum perceptionem coarctatur, sed etiam nonnisi facta quaedam externa et concreta, cum praesentia nobis sunt, deprehendit. Ergo si materiae cognitio tribui posset, haec certe sensatio saltem esse deberet. Quod si ea quoque materiae repugnat; multo magis repugnabit intellectio, quae longe perfectior cognitio est. Atqui sentiendi principium materia esse non potest. Ergo nequit materiae competere ulla cogitatio. Et re quidem vera, sensatio in composito aliquo percipiendo versatur. Compositum autem percipi nequit, nisi principium perceptionis eius partibus careat. Secus enim si earum admixtione constaret, nullum integrum obiectum unico actu apprehenderet. Actio enim, quae ad subiectum aliquod mere ex partibus coagmentatum spectat, singulas illius partes seorsum afficit. Partes vero, cum diversae sint inter se, portionem actionis propriam cum aliis non communicant. Tota igitur actio nulli subiecto inerit, sed minutatim in infinita elementa dispergetur, iuxta divisionem partium quibus subiectum constat, et vix ut cumulus plurium distinctorum elementorum in composito coacervabitur.

Hoc argumentum ipsi Baylio vim fecit; qui sic scribere non dubitavit: « Nam si substantia cogitans non aliter unitate gauderet, « nisi quemadmodum globus aliquis; ea numquam dolorem per- « sentisceret, quem baculus inflicto verbere excitavit. En modus « quo res haec convinci posset. Considerate omnes mundi partes « in globo aliquo depictas. Profecto in eiusmodi globo nihil vide- « tis, quod totam contineat Asiam, aut etiam integrum quoddam

« flumen. Locus, qui repraesentat Persidem, non idem profecto « est, atque ille, qui refert Siami regnum. Vos ibi probe distin- « guitis partem aliquam dexteram et partem sinistram in loco, « qui exhibet Euphratem. Sequitur hinc ut, si globus eiusmodi « cognoscere posset figuras, quibus ornatur; nulla exstaret in eo « pars, quae dictura esset: *Ego cognosco totam Europam, totam* « *Galliam, totam urbem Amstelodamii, totam Wistolam;* sed « quaeque pars illius globi eam solam figurae portionem agno- « sceret, quae sibi forte contigisset. Et quoniam eiusmodi portio « esset adeo parva, ut nullum integrum locum repraesentaret; inu- « tilis prorsus esset globo illi cognoscendi facultas. Nulla enim ex « hac facultate actus cognitionis emergeret, vel saltem actus illi « admodum discreparent ab iis, quos nos experimur. Nos enim « percipimus integrum obiectum, integrum equum etc. quod evi- « denter ostendit subiectum horum obiectorum repraesentatione « affectum dividuum nullo modo esse in partes distinctas, et, quod « consequens est, qua parte cogitat, corporeum non esse nec ma- « teriale aut plurium elementorum aggregatione coalescens [1] ».

Occurret quis inquiens ex superiore ratiocinatione sequi dumtaxat non posse quidem partes materiae tota compositi repraesentatione affici, at posse portione aliqua quae ipsis respondeat. Hac igitur saltem tantula perceptione gaudere poterunt. At ne id quidem concedi potest. Prolatum enim argumentum, si perpendatur, omnem prorsus perceptionem, utcumque diminutam, a materia removet. Nam quaevis materiae pars aut extensa ponitur, aut inextensa. Si extensa dicitur, de hac etiam ratiocinatio facta ex integro instauratur; quippe extensum partes includit, in eoque distinguitur profecto unum latus ab alio, idque de omni parte, quae extensa sit, dici potest. Quare vera unitas eiusdem agentis reperiri ibi nequit, nisi principium aliquod simplex subaudiatur quod materiam informet, et a quo facultas operandi ac proinde operatio ipsa procedat. Quod si alterum eligitur fingaturque pars illa extensione vacare, extra statum quaestionis erimus. Pars enim eiusmodi iam materia non esset, sed res quaedam simplex partibus omnino carens; materiae autem nomine, ut nobis cum adversariis convenit, res extensa quae partium coagmentatione constet intelligitur. In casu autem non ens eiusmodi, sed res vere simplex in medium proferretur, quae cogitandi vi polleret.

Tandem haec contra adversarios adiungi posset interrogatio: utrum materiam suapte natura vi cogitandi praeditam statuant an

[1] *Diction. hist. et critic.* Art. *Leucippe,* litt. (E).

secus? Si primum asserent; absurda profecto incurrent, quae supra commemoravimus. Sin alterum malunt; iterum quaerimus utrum cogitatio istaec educta a Deo fingitur ex fundo ipso materiae an ex nihilo procreata et iunctione quadam eidem addita. Si primum; absurdum inducitur, nimirum ens cogitandi vi destitutum atque ad cogitandum plane ineptum, cogitandi potestatem sinu veluti suo continere. Sin ex nihilo condita cogitatio dicitur atque enti illi superaddita; tunc ipsa erit substantia cogitans quae alteri realitati coniungitur, eo ferme modo quo animus cum corpore copulatur. Res enim e nihilo educta, substantia quaedam sit oportet et nonnisi vocis abusu modificatio diceretur.

Solvuntur difficultates.

90. Quoniam quidquid materialistae dixerunt iis continetur, quibus Lockius dubitationem suam contra Stillingfleetum propugnavit; eius praecipua sophismata perpendamus; quae maioris claritatis gratia in varia puncta, subiectis statim responsis, partiemur.

Obiic. I. Deus impertitur materiae proprietates, quas illa certe non continebat; et cum nonnullas eius partes motu afficit, alias in flores plantasque conformat, eisque vegetationem, vitam, pulchritudinem tribuit; alias demum sensu motuque auget spontaneo ceterisque attributis, quae elephantis ex. gr. sunt propria. Si igitur gradus unus ulterius fiat, poterit profecto materiae cogitatio ratioque et libera voluntas superaddi.

Resp. Mirum sane est quanta confusione et falsitate difficultas haec scateat. In primis, quis concessit in elephante ipsam materiam per se sentientem et motus spontaneos producentem effectam a Deo esse? Et tamen Lockius fidenter affirmat id ab omnibus pro certo haberi. Qua in re duo, quae maxime distinguenda sunt, miscet inepte; nimirum factum aliquod et causam quae illud efficiat. Nam verum quidem est omnes fateri elephantem et ceteras belluas sensu motuque spontaneo perfrui; Cartesianis exceptis, qui eas ut machinas omni sensu destitutas concipiunt. At si Epicurei detrahuntur, nemo unquam eiusmodi sensationis spontaneique motus causam ex sola materia repetiit. Omnes enim existimant, et allata superius ratiocinatio evidenter demonstrat, inesse in brutis principium aliquod substantiale omnino simplex, quod materiam informat sed a materia discriminatur. Hoc principium, quod animam belluinam appellant, unitatis, quae conspicitur in brutis est fons, ex eoque sensationes motusque spontanei proficiscuntur, ad

quorum exercitium organa materialia, tanquam instrumenta concurrunt. Ex eo igitur quod animantia sensu motuque spontaneo sint praedita, nihil inferri potest quod materiam divinitus saltem cogitare posse convincat.

Sed ne reliqua quidem exempla quae profert, id ulla ex parte demonstrant. Nam ad pulchritudinem florum et plantarum quod attinet, ea non consistit in virtute aliqua aut dote interna, quae materiae illi sit addita, sed in ordine quodam et distributione partium consentanea et coloris vivacitate. Vita vero et vegetatio earumdem ex circuitione assidua perficitur succi cuiusdam, quo intrinsecus aluntur, quique ope principii vitalis, quo plantae vigent, in earum substantiam vertitur. Quare hic etiam quidquid simplicitatis et unitatis considerari potest, ex simplicitate principii repetitur, a quo tandem actio omnis plantarum emergit. Motus denique receptio capacitatem materiae non superat. Nam ipse Locke inter primarias et essentiales materiae qualitates *mobilitatem* enumerat; quae profecto ex eo, quod materia finita sit ac proinde mutare locum possit, evidenter exsurgit. Quod igitur haec actuetur per vim aliquam simplicem quae ipsam informet, id materiae naturam certe non superat; secus pugnantia affirmarentur, nimirum materiae *mobilitatem* seu capacitatem ad motum recipiendum simul esse et non esse essentialem. Nihil enim *essentialem* capacitatem habet ad id quod eius naturam excedit. Et sane ut actu deinceps materia moveatur, nihil aliud exquiritur, nisi quod partes eius aliae post alias ex uno loco ferantur in alium, novamque acquirant distantiae relationem. Id vero cum compositione et extensione materiae non modo non pugnat, sed etiam mirifice potius conciliatur. Atqui contrarium omnino dicendum est de cognitione, quae etiam cum ad solam sentiendi facultatem restringitur, tamen simplex omnino principium exquirit.

Tandem inepta est Lockii ratiocinatio, cum ex prolatis exemplis ad cogitationem spirituum propriam assurgere nititur. Nam ad hanc habendam non sufficit passus ulterior, sed requiritur immensus saltus, quo a viribus ex materia pendentibus ad vires deveniatur omnino spirituales, quae principium non modo *simplex* sed etiam *per se subsistens* postulant. Verum de hac re in posteriore articulo disserendum erit.

Obiic. II. Tota ratio cur materia cogitans repugnet, huc reducitur: quod cognitio ratioque in conceptu materiae non continetur. Id vero minime probat hanc illi non posse coniungi. Si enim quidquid perfectius altero est, id ei copulari non posset; quid de planta aut animante contingeret, cuius proprietates adeo materiam superant?

Resp. Ratio cur materiae cogitatio deneganda est, non ad illam, quam Lockius fingit, sed ad hanc revocatur, quod materiae repugnet cogitatio. Quamobrem cum ea, quae pugnant inter se, ne divinitus quidem coniungi possint; nequit profecto cogitatio tribui materiae, quin eius essentia destruatur. Lockius autem simulate et fallaciter a quaestione abludit, cum inquit mirum non esse si res perfectior subiecto inferiori donetur. Non enim de perfectiore qualitate tribuenda, sed de mutuo pugnantibus inter se iungendis hic agitur. Quod effici revera non potest, nisi contradictionis principium evertatur. Exempla vero plantarum, et animantium, quae iterum obtrudit, ad rem non faciunt, et superius soluta sunt.

Obiic. III. Si quia mens nostra concipere nequit quomodo materia cogitet, continuo inferri velit ne Deum quidem posse materiae facultatem cogitandi tribuere; omnipotentia Dei limitibus intelligentiae nostrae, quae admodum finita est, coërceretur. Quin etiam alia permulta, quae rata sunt, repudianda essent. Nam certe non intelligimus quo pacto materia possit attrahere materiam, praesertim magna interiecta distantia; non intelligimus quo pacto materia sentiat seque moveat aut substantiam immaterialem afficiat ab eaque moveatur. Ergo Deus impertiri materiae non posset facultates eiusmodi; hoc autem experientiae reluctatur.

Resp. Haec obiectio laborat eadem ambiguitate et fallacia, quam supra notavimus. Non enim quia materiam cogitantem non concipimus, idcirco eam possibilem non esse dicimus; sed quia cogitatio, utpote quae activa est et simplex, principium ibidem actuosum et simplex exigit, essentialibus materiae proprietatibus omnino repugnat. Nec idcirco omnipotentiam Dei intelligentiae nostrae limitibus coërcemus. Nam fatemur ultro Deum efficere posse plura quae captum nostrum exsuperant, modo repugnantiam sibi non implicent; at iure negamus effici posse divinitus ea quae repugnant evidenter. Quod enim est eiusmodi, ut saepe dictum est, in obiectis divinae potentiae non continetur; non quia Deus definitam virtutem habet, sed quia obiectum effici nequit.

Exempla autem, quae Lockius subdit, ut in more habet, consentanea non sunt. Nam ad primum quod attinet, etsi non intelligamus quo pacto materia, Deo sic volente, materiam attrahat (quod concedendum revera non est); tamen optime intelligimus id nequaquam repugnare, supposita vi aliqua simplici quae materiam informat, et quam supponendam esse in corporibus alias ostendimus. Alterum vero de materia sentiente ac se movente,

quod dicit, falsissimum est. In brutis enim non materia sentit ac motus ciet spontaneos, sed principium aliquod simplex, quod in materia quidem est, ab ea tamen oppido differt. Denique iunctio, quam tangit, materiae cum substantia quadam spirituali, etsi comprehendi a nobis nequeat; tamen repugnantiam nullam involvit; idque sat intelligimus, cum ad eam tuendam opus non sit influxum materiae in substantiam spiritualem adstruere, sed maxime sufficiat si substantiae spiritualis tantum actio in materiam statuatur.

Obiic. IV. Potest profecto Deus creare materiam, quin activitatem illi tribuat. Ergo ratione pari poterit creare spiritum omni agendi potestate destitutum. Quid igitur vetat ne facultatem, quam huic impertiri posset, illi etiam largiatur? Si igitur immateriali substantiae potest Deus indere cogitandi vim, hanc materiae etiam poterit communicare.

Resp. Quidquid sit de lepida hac hypothesi spiritus omni activitate destituti (quae utrum Deo possibilis sit definire non vacat); id tamen est certissimum non posse Deum proprietates spirituum, quae compositioni repugnant, materiae elargiri; quemadmodum revera nequit proprietates materiae, quae simplicitati contradicunt, tribuere spiritibus. Lockius autem inepte existimat idem fere esse vim aliquam a subiecto consentaneo divinitus detrahi, atque illam subiecto copulari quod cum ea omnino pugnat ipsamque nequit admittere quin protinus destruatur. Quae duo, ut quisque perspicit, toto coelo dissident inter se.

Obiic. V. Etsi, cum dicimus eamdem substantiam non posse tempore eodem esse solidam et non solidam, id iniuriosium non sit Deo; tamen temerarii videmur esse cum asserimus illam suscipere non posse qualitates facultatesque, quae cum soliditate et extensione nullam connexionem habent. Si Deus vinculo quodam nobis ignoto coniungere nequit res diversas; ipsa quidem existentia materiae, quae ex minoribus partibus mutuo cohaerescentibus exsurgit, neganda erit. Rationes igitur omnes, quae contra cogitationem materiae inditam faciunt, utpote quae ignorantia nostra nitantur, nihil prorsus evincunt.

Resp. Sibi persuadeat verecundus auctor nullam esse hic temeritatis notam pertimescendam. Non enim, ut ipse criminatur, asserimus materiam suscipere non posse qualitates quae cum soliditate et extensione connexionem non habent, nec Deo potentiam adimimus consociandi mutuo res diversas vinculo quodam nobis ignoto: sed id unum affirmamus, non posse Deum contradictoria efficere; quod profecto contingeret, si materia cogitaret.

Id autem cum sit verissimum, tantum a temeritate abest, ut sine stultitia nequeat detrectari. Rationes igitur quibus materiae cogitationem negamus, non nostra ignoratione nituntur, sed evidentissimis rationis principiis. His enim docemur contradictoria ne a Deo quidem effici posse, materiam vero cogitantem conceptibus mutuo pugnantibus contineri.

Articulus II.

De animi humani simplicitate et spiritualitate.

91. Difficile dictu est quantum iactata instauratio philosophiae rem hanc obscurarit, notione simplicitatis cum conceptu spiritualitatis confusa. Hinc enim accidit ut animus humanus, ab anima brutorum, quae simplex profecto est, non satis discriminaretur; nec eius immortalitas adstrui posset, quin huius etiam non desitionis exigentia consequeretur. Unde recentes philosophi valde laborant in excogitanda aut futura aliqua destinatione, quae animabus belluinis post dissolutionem corporis assignetur, aut ratione aliqua cur hae interiturae sint, animae vero humanae nequaquam.

Hae tricae vitari nequeunt, nisi mera simplicitas a spiritualitate distinguatur; quod hic nos facere studiose curabimus. Simplicitas itaque, ut saepe diximus, partium dumtaxat coagmentationem excludit. Quare illud simplex revera dicitur, quod extensione prorsus caret, atque una tantum et indivisibili realitate constat. Contra spiritualitas in intrinseca indipendentia a materia sita est; quatenus illud spirituale dicatur, quod non modo sit simplex, sed insuper subsistentia per se ornetur, nec materia ad existendum indigeat. Porro brutorum animae non competit nisi tantum prima; nam sensationes non aliud probant nisi simplicitatem alicuius principii quo subiectum sentiens informetur. At animo humano competit utraque dos, nimirum tum simplicitas, tum spiritualitas, quemadmodum mox demonstraturi sumus.

Propositio I.

Animus humanus est simplex.

92. Haec veritas merum est corollarium praecedentis articuli. Nam si materiae, ut ibi ostendimus, repugnat cogitatio, seu melius cognitio generatim accepta; animus noster, qui certe cogita-

tione instruitur, nequit esse materia. At res, quae materia nòn sit, est ens simplex; quippe inter materiam, seu realitatem extensam, atque ens inextensum, seu ens simplex, nihil est tertium. Ergo animus simplicitate gaudet. Nihilominus, propter obiecti praestantiam, nonnulla hic addamus argumenta desumpta ex unitate conscientiae qua evidenter afficimur, et ex reflexione, quam animus supra seipsum exercet.

Atque ad primum quod attinet, nemo est qui non consciat se innumeris sensationibus cogitandique modis ita affici, ut eos ad unum idemque spectare subiectum vivide persentiscat. Sic ex. gr. dum matutino tempore per pratum aliquod deambulas, multiplici suavitate caperis odorum qui afflantur e floribus, et cantum simul percipis, quem aves diem salutantes modulantur. Interea frondescentium quoque plantarum et nitidissimi coeli conspectum, coloresque varios aurorae, solis ortum praenuntiantes, admiraris. Tanta naturae venustate illectus, ad eius Auctorem cogitandum assurgis ac multiplici affectuum genere excitaris. Hos similesque animi motus ita experiris, ut individuam eorum conscientiam habeas, atque exstare te eosque tibi uni eidemque inesse ac vindicari sis certus.

At vero id sentiri nequaquam posset, nisi eorum principium, nempe animus omnimoda in te unitate ac simplicitate gauderet. Nam si solis partibus coalesceret, atque ideo per eas ageret (quodque enim agit prout est), unum idemque cogitandi principium non inde exsurgeret. Partes enim distinctae inter se sunt, et quemadmodum diversas efficiunt realitates, sic distincta suppeditant operandi principia. Quare earum quaeque propria actione polleret, suamque modificationem attingeret; atque idcirco inscia omnino esset actionis reliquarum. Sic in hominum multitudine singuli, qui illam conflant, quemadmodum seorsum existunt, ita seorsum operantur: et licet congeriem unam efformant; tamen actiones, quas eliciunt, communicare cum aliis nequeunt, sed quisque suam dumtaxat experitur.

Praeterea, nos cogitationes nostras sic elicimus, ut eas invicem conferamus, atque earumdem discrimen, similitudinem, relationes iudicemus. Id vero omne non solum exigit ut cogitationes illae eodem tempore habeantur, sed etiam ut unam et simplicem realitatem afficiant. Secus si subiectum in quo recipiuntur, mera partium admixtione constat; nulla habebitur vera identitas, ad quam simul pertineant, et a qua simul percipi possint. Partes enim materiales, ut per se patet, distinctae sunt, atque ideo per se nonnisi ut distinctae operari possent. Quare in ea hypothesi id quod

una pars perciperet, alia ignoraret, neutraque ambos comparationis terminos internosceret. Ergo si interna experientia contrarium nobis dictat, nimirum aliquod unum idemque in nobis esse principium ad quod affectiones illae omnes et actus referuntur, ipsumque animum nominamus: simplicem esse animum et partium omnino expertem fateri debemus.

Idem convinci potest ex reflexione, quam animus supra seipsum exercet. Vera enim reflexio in re composita reperiri non potest. In composito enim nequit idem in seipsum flecti. Sic ex. gr. cum chartae folium plicatur, numquam eadem pars in seipsam redit; sed altera flectitur supra aliam. Atque ita quidem ut dum id fiat, prior chartae conformatio et figura prorsus amittatur novaque exsurgat partium dispositio. Quare si folium illud conscientia frueretur, dum reflexionem perageret, nunquam priorem sui modificationem attingeret, sed novam indueret; quam ut deinceps per reflexionem perciperet, ob eamdem rationem exueret, atque ideo nunquam ad exitum deveniret. At, ut quisque sibi est conscius, integer animus in seipsum redit, suasque omnes modificationes reflexione optime attingit. Quae quidem modificationes, dum actus reflexionis exercetur, non modo non evanescunt, sed etiam vividiores constantioresque efficiuntur. Ergo non compositus, sed simplex est animus.

Denique accedunt huc rationes omnes, quas pro spiritualitate animi statim afferemus; siquidem spiritualitas praeter simplicitatem nobilius aliquid importat, quod non modo materiae sed materiali etiam dependentiae repugnat [1].

[1] Opportunum hic erit aliquid de systemate phrenologico delibare, quo perperam nonnulli contra simplicitatem animi abutuntur. Iactatum itaque phrenologiae systema, quod etiam craniologicum appellant, a Gall quidem atque a Spurzheim discipulo eius invectum, hoc statuit. Propensiones, quae in unoquoque homine multifariam manifestantur, a quibusdam internis cerebri prominentiis pendent. Hae prominentiae cum mature admodum in infante evolvantur, mollem adhuc eius calvam hac illac impellunt. Quare cum temporis processu externae capitis durescunt partes, quaedam existunt extuberationes, iis adamussim respondentes, quae intrinsecus cerebro insunt. Extuberationes vero huiusmodi, quas instinctus vel etiam facultates appellant (alii melius organa vocant), diversae a diversis numerantur. Eas enim Gall ad tres et triginta revocat; Spurzheim plura recenset. Apud alios hic numerus augetur ita, ut nonnulli plusquam centum se in calva detexisse affirment. Hinc porro iudicium sumi aiunt singularum propensionum, quas quisque sortitur; quae proinde calvae inspectione facile detegi possunt. Quare pro sua quaeque diversitate prominentiae eiusmodi nominari solent, *organum metaphysicae*, *organum matheseos*, *organum homicidii*, *organum avaritiae*, *organum iracundiae* etc.

PROPOSITIO II.

Animus humanus est spiritualis.

Spiritualis appellatur substantia, quae non modo sit simplex, verum etiam a materia intrinsecus non dependeat; et quamvis forte materiam informet, nihilominus subsistentiam quandam propriam habeat, quam subiecto non communicet. Brevius: spirituale illud dicitur, quod non modo materia non est, sed etiam materia non indiget, ut existat. Haec naturae conditio manifestatur ex operationibus; quatenus operatio cum sit effectus principii operantis, gaudere nequit perfectione, qua eius causa destituatur; effectus enim superare causam nequit. Si igitur in aliquo ente operationes apparent, quae exerceantur sine intrinseco concursu organi materialis, ac proinde sint per se a materia independentes; idem inferendum erit de principio, unde operationes illae proficiscuntur. Iamvero haec intrinseca independentia ab organo materiali evidentissima in homine est quoad operationes quae ad intelligentiam et voluntatem spectant. Ex his igitur animi humani spiritualitas demonstranda

Hoc systema etiam nude sumptum, multas incurrit difficultates. In primis enim magna adest discrepantia inter eius fautores quoad numerum organorum et situm quorumdam definiendum. Praeterea factis non satis nec semper respondet; immo etiam saepe penitus adversatur. Sic organum, quod theosophiae assignabant, etiam in capite arietum repertum est; et organum, quod stupiditati tribuebant, in calvaria ingeniosissimi Laplace detexerunt, atque ita de aliis exemplis non paucis, quae commemorare non vacat. Tertio, organa assignat nimis determinatis propensionibus et fere respectu singularum actionum obiectorumque. Quare cum actiones et obiecta, ad quae ferri possumus, fine careant; carentia numero organa constituenda essent. Quarto, organa recenset facultatum et actionum mere rationalium, ut organum iustitiae, religionis etc. Quare videtur intelligendi et ratiocinandi vires cum sensibilitate confundere. Et sane eius systematis cultores aliqui eo processerunt, ut in perfectum sensismum, immo materialismum, lapsi sint, atque animum nihil aliud esse effutierint nisi cerebrum. Quos inter Broussais intelligentiam ex motionibus cerebri progigni opinatur.

At vero id quam ineptum sit facile iudicabit qui mentem advertit ad ea, quae in capite superiore de facultatibus animi, in praesenti autem de eiusdem natura disputamus. Atque ut in animi simplicitate tantum instemus, quis non videt adesse in homine oportere principium aliquod simplex ab organis omnino diversum, ad quod operationes omnes cogitandi et appetendi revera pertineant? Hoc enim excluso, explicari non posset unitas et identitas operantis, quam esse in nobis conscientia testatur. Nam organa illa distincta inter se sunt et separata, ac proinde si in iis principium cogitandi reponitur, tot nobis inessent cogitandi principia, quot

est; siquidem sensationes cum ab organis pendeant, non spiritualitatem sed solam simplicitatem ostendunt. Sed iam ad probationes veniamus.

Prob. I. Ut quisque conscit, animus noster perceptiones, iudicia, ratiocinationesque peragit circa obiecta extra omnem materiam posita et undique spiritualia, ad quae internoscenda corpus influxu suo determinare non potest. Cuiusmodi sunt Deus, intelligentia, virtus, honestas, ordo, vitium, pulchritudo, relatio, bonitas, possibilitas, aeterna duratio, aliaque sexcenta quae corporeum transiliunt ordinem ab omnique sunt concretione soluta. Atque haec ita animus contemplatur, ut talia esse concipiat eisdemque ratiocinando proprietates tribuat, quae spirituales omnino sunt et materiam omnem excedunt. Atqui operatio eiusmodi ab organo corporeo minime pendet. Nam facultas quae materialis organi consortium exquirit, nequit se porrigere, nisi ad ea quae in organa imprimunt, atque ideo nonnisi obiecta respicit quae concreta sunt et materialibus conditionibus adstricta. Ergo animus humanus operatione gaudet spirituali, ac proinde spiritualis in se est.

Prob. II. Non solum ex cognitione rerum spiritualium, ut fecimus, sed ex ipso modo cognoscendi res materiales eadem ve-

organa cerebralia a phrenologis statuuntur. Praeterea, ut physiologi docent, cerebrum eiusque partes, quemadmodum reliquum corpus hominis, sensim sine sensu quoad particulas unde constat, commutatur. Unde temporis fluxu tota eius massa prior evanescit ac nova paulatim sufficitur. Si igitur in cerebro principium cogitandi reponitur, hoc in dies variari, ac tandem in aliud verti plane deberet. At vero, ut nemo non experitur, persona nostra et cogitandi principium idem manet iugiter et ex integro, ita ut ad praesentis vitae finem eosdem omnino non esse sciamus qui nunc et qui antea, quoad longissime recordari possumus, operabamur. Ergo utcumque cerebri partes animo operanti subveniant, hunc ab iis omnino distinctum secretumque esse oportet.

Phrenologia igitur si materialismo coniungi velit, absurdissima plane dicenda erit. Sin autem ea absurditate spolietur, atque constituantur illae cerebri partes, ut instrumenta tantum animi, discrimine inter sensibilitatem et intelligentiam servato, repugnantiam non involvet. At quoad distinctionem, numerum, situm organorum accurata et certa observatione firmari debebit, quod hactenus factum non est et fortasse nunquam fiet. Inde autem nihil aliud inferri poterit, nisi cerebrum potissimum organum esse operationum animantis, ac pro diversitate perfectionis organorum diversitatem instinctus et melioris cogitationis in homine explicari. Quod quidem confessum semper omnibus fuit; siquidem animus, dum corpori iungitur, intelligentiam ceterasque vires rationales non explicat, nisi sensibilitate comitante et materiam cogitationis ministrante; sensibilitas autem corpore tamquam instrumento ad operandum utitur.

ritas inferri potest. Nam mens nostra ad corpora consideranda se flectit non prout illa in natura subsistunt et iis affecta sunt adiunctis, quibus maxime singularia et determinata redduntur. Sed corpora sub communi quadam et universali ratione contemplatur, atque ab iis characteribus notisque liberat, quibus illa adstringuntur in existendo. Sic dum globum eburneum (qui certe peculiare quoddam individuum est, certo tempori locoque affixum, determinatis dimensionibus definitum, certa materia coalescentem) contuemur; abstractionis usu ipsum, non ut individuum sed ut species quaedam est, neglectis iis unde singularis constituitur, mentis acie complectimur. Nec vero conceptum illum ad existentes tantum eburneos globos restringimus; sed praeterea ad possibiles, qui infiniti sunt, dilatamus. Immo etiam ab eboris materia atque a peculiari illa dimensione, cogitationem avocantes, ipsam essentiam globi in se spectatam contemplamur. Iamvero eiusmodi cogitandi ratio intelligentiam hominis non esse facultatem organicam, seu ab organis intrinsecus dependentem luculenter ostendit. Facultas enim quae sic dependet, ab iis se eximere nequit conditionibus, quibus organa et obiecta concreta in organa imprimentia circumscripta sunt; quemadmodum sensibus accidit. At si intelligentia spiritualis est, spiritualis etiam est animus; facultas enim supergredi nequit naturam principii, unde fluit.

Prob. III. Idipsum evincitur ex amplitudine et vastitate obiecti, circa quod versatur mens humana. Nam nihil est quod eius activitatem praetereat; siquidem eius acies ad quamlibet veritatem, quae naturali cognitioni obnoxia sit, aliqua ratione protenditur. Sic cogitamus Deum, intelligentias, corpora, et quidem in his tum substantiam tum modificationes. In nos autem per conscientiam revertentes, nosmetipsos nostrasque operationes subtili quadam indagine perscrutamur. Ex quo elucet obiectum intelligentiae humanae esse *ens* et *verum* nullis in ordine naturali definitum limitibus; siquidem quidquid entis et veri continet rationem et cum naturae principiis colligatum apparet, id acie mentis nostrae, nisi aliquid obstet, usurpamus.

At vero haec amplitudo, adeo longe lateque patens, animi spiritualitatem clare demonstrat. Nam activitas, quae ex materia pendet, non habet nisi operandi sphaeram angustis admodum confiniis clausam et valde terminatam; qualis nimirum suppeditari potest ex peculiaribus rerum adiunctis et materiae conditionibus, quibus afficitur, et quorum adminiculo actionem exercet.

Prob. IV. Haec quidem quoad mentem; ad voluntatem nunc pergentes in primis argumentum illud afferimus, quod praecipue

attulere Platonici, sapienter existimantes non posse corporeum esse aut a materia dependens id, quod nonnisi incorporeis et a materia independentibus bonis maximopere delectatur. Nam quaeque natura rebus sibi similibus et homogeneis gaudet et viget; contrariis vero tristatur et tabescit. Atqui animus humanus spiritualibus omnino bonis (qualia sunt virtutes, scientia, Numinis contemplatio, atque alia id genus) maxime fruitur et augescit, perque illa nobilior fit, perspicacior, atque activitate potentior; contra corporeis deprimitur, vilescit et torpet. Ergo non corporeus, sed spiritualis est animus.

Deinde nulla vis operari potest natura sua contra subiectum unde pendet, nam nisi violentia extrinsecus inferatur, quae aequilibritatem naturae turbet; a subiecto ipso in operando ducitur, cuius ope subsistit ac permanet. At vero animus saepe propriae innataeque inclinationi obsequens, id quod ad corpus pertinet dedignatur; immo tum maxime suam efficacitatem prodit et energiam, cum corpus sibi subdit, eique ad corpora propendenti reluctatur. Ergo non modo non est corpus, sed etiam a corpore nequaquam pendet, atque ideo immaterialis est ac spiritualis. Secus mutuo contradicentia copulari deberent, asserendumque esset: aliquid ei subdi, in quod dominatur.

Denique huc accedunt rationes omnes quae ex libertatis usu depromuntur. Humanus enim animus non modo ad innumera, caelestia potissimum, amore rapitur; verum etiam, dum sibi invigilat, pleno in suas actiones dominio fruitur. Quare ad eas determinandas arbitratu ducitur, nec ab ullo creato agente, in corpus utcumque operante vimque potissimam inferente, ad aliquid volendum cogi potest. At id nonnisi substantiae spiritualis proprium est; tum quia entia materialia definito aliquo obiecto terminantur; tum quia appetitus substantiae materialis et sensibus obnoxia concupisceret; tum denique quia quidquid a corpore pendet, illis viribus dometur oportet, quae corpus totum superant sibique subigunt.

Solvuntur difficultates.

93. Obiic. I. Contra constabilitas veritates sic opponit Voltaire: In materia insunt proprietates aliquas simplices, quales sunt gravitas, affinitas, vis motrix aliaeque quamplures. Quidni igitur vis etiam cogitandi eidem ut proprietas insit? Id vero si fiet, de spiritualitate animi conclamatum erit.

Resp. Haec obiectio confusionem subaudit simplicitatis cum spiritualitate, et falsa atomistarum theoria nititur circa corporum elementa. In primis enim, quid nostra interest si materiae insunt proprietates simplices? Exinde non aliud inferri potest nisi in materia non esse solam materiam, seu realitatem extensam; sed in ea omnino agnosci oportere principium aliquod simplex, actuosum et determinans, quod moleculas vera soliditate et unitate donet, actionumque quae in illis manifestantur, sit fons. Id autem aperte docuimus in Cosmologia de elementis corporum disserentes [1]. Unde haec difficultas contra simplicitatem animi respectu nostri vana est et futilis. Ut enim, quia in corporibus sunt proprietates aliquae, quae simplicitatem aliquam includunt, inferri debet ibi non esse solam extensionem molecularum, sed insuper vim aliquam primitivam, quae earumdem actionum sit principium: sic a fortiori in sentiente, quoniam non modo adsunt actiones simplices, sed actiones quae licet per diversa organa exerceantur, ad unum tamen idemque subiectum referuntur; deduci debet inesse ipsi principium aliquod vera simplicitate et unitate praeditum, quod in materia quidem sit sed materia non sit. Id omne simplicitatem respicit. At nos praeterea demonstravimus spiritualitatem animi, non ex simplicitate sed ex spiritualitate actionum quas ille elicit; contra quam inepta omnino sunt exempla virium materiae quas obiicit Voltaire; hae enim certe a materia dependent in operando.

Obiic. II. Sic generatim opponunt materialistae. Qui animum ut substantiam simplicem et spiritualem a materia omnino distinctam tuentur, hi rem quamdam nemini notam quae comprehendi cognitione nequeat revera adstruunt. Quare eam per negationes aliquas describere coguntur, aientes eam esse inextensam, individuam, sensui non obnoxiam, sine figura, sine motu, ab aliisque proprietatibus id genus liberam. Nulla igitur vera et certa et positiva iis vocabulis res subest, nisi forte nomine animi intelligi velit ipsa materia infinite attenuata.

Resp. Idcirco ab adversariis animus ut res incognita, quae capi nequeat, habetur; quia hi hominis excellentiam a se abdicantes, quidquid sensu non percipitur, id generatim comprehendi non posse deblaterant. At animus quia simplex est, sensu quidem attingi nequit, sed intellectuali cognitione satis superque internoscitur. Eum enim optime concipimus ut substantiam a corpore distinctam et simplicem, quae sentiendi atque intelligendi facultate polleat, atque in operando nullis materiae conditionibus coërcea-

[1] *Cosmologia* c. I, a. I.

tur. Quae certe positiva quaedam notio est; immo etiam magis perspicua, quam illa sit, quae de corporibus habetur. Corpora enim non aliter noscimus, nisi tamquam substantias extensione aliisque praeditas characteribus, quos ope sensuum apprehendimus. Quae notitia in hoc vertitur, ut communem conceptum substantiae per ordinem ad proprietates nonnullas determinemus. Idem longe melius contingit de animo; quem substantiam esse cognoscimus, ex qua cogitandi appetendique operationes proficiscantur. Hae enim proprietates, utpote nobis internae, perquam vivide sentiuntur, earumque processus et origo a principio ipso, unde emergunt, consciuntur; cum contra proprietates, quibus corpora determinantur, in subiecto a cognoscente diverso insint, et a facultate attingantur, quae ipsi externa est. Nec vero officit quod animus plerisque non aientibus sed negantibus vocibus explicetur. Id enim non conceptum, sed sermonis vitium est; quo saepe ea, quae tamquam realitates et positiones concipimus, per negationes oppositorum defectuum significamus. Quod praecipue intervenit, cum de rebus spiritualibus a sensuque remotis agitur; siquidem prima vocabula ad res corporeas exprimendas accommodata fuisse videntur; cognitio enim hominis a sensu incipit. Quae cum ita sint, *antecedens* ab adversariis obiectum inficiabere, atque ita ineptissima eorum illatio concidet.

Articulus III.

De animi humani origine et exordio.

94. Humanum animum particulam esse divinitatis ex suprema illa natura divulsam Pythagoras et Stoici somniarunt. Huic deliramento valde accessit Poiret [1], animos nostros emanatione quadam et velut effluvio ex divina substantia prodire autumans; quem errorem sub nova forma restaurare videntur pantheistarum recentium non pauci.

At vero quis non perspicit ea sententia divinitatem ceu partibus coalescentem et talem effingi, ut in plura discerpi et lacerari possit, quasi esset partibus coagmentata? Quapropter quam certum est Dei naturam simplicitate frui nec ulli esse divulsioni obnoxiam, tam evidenter elucet hanc absurdam originem animis humanis nullo modo competere. Deinde si animus noster pars divinitatis esset (sive divisione sive fluxu quodam inde manaret); profecto

[1] *De loc. Div.* lib. 1, cap. 10, par. 2, 20, 24.

is res quaedam infecta, non mutabilis, necessaria, nullius augmenti recipiendi capax, brevi, iisdem perfectionibus, quibus Deus gaudet, ornatus esse deberet. Hoc autem internae experientiae non minus, quam rationi repugnat. Quis enim non est conscius, se animo sic instrui, ut innumeris mutationibus et vicibus subiiciatur? Quis non sentit se limitibus sive in intelligendo sive in ceteris viribus sic terminari, ut undique obstacula et obiices inveniat? Exinde vero animum finitae et contingentis naturae esse manifestissime consequitur. Ad rem Augustinus contra Manichaeos, qui in delirium idem inciderant: « Haec mutatio animae ostendit mihi « quod anima non sit Deus. Nam si anima substantia Dei est; sub« stantia Dei violatur, substantia Dei decipitur, quod nefas est di« cere [1]. » Atque iterum: « Non est pars Dei anima.... Quod si es« set, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec ali« quid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel de« sineret habere quod habebat, quantum ad eius ipsius effectiones « pertinet. Quam vero aliter se res habeat non est opus extrinse« cus testimonio; quisquis semetipsum advertit, agnoscit [2]. »

95. Alter error, huic omnino contrarius, animos in filios ex parentibus traduce quodam propagari finxit; unde *traducianorum* ductum est nomen. Huius sententiae patroni Tertullianus et Apollinaris extitere, eaque dupliciter intelligi potest, quatenus ex parentum aut animo aut corpore animos filiorum deduci asserit.

Utrumque autem absurdissimum esse probatur. Nam cum animus parentum, quemadmodum cuiusque hominis, simplex omnino atque immaterialis sit; tantopere repugnat animum filiorum ex illo decerpi et veluti desecari, quantopere rationi contradicit, ut aliquid partibus omnino carens in particulas discerpatur ac multimodis dilaceretur. Nec quisquam urgeat animum filiorum non a parentum anima divelli, sed ab eadem produci tantum. Namque id etiam absurditate laborat, propterea quod spiritualis substantia non nisi ex nihilo per creationem condi possit. Quare si animus, qui spiritus est, a parentum animis produci fingitur; iisdem vis creandi, quae infinita est, tribuatur oportet. Id autem quantum a veritate discedat, nemo est qui non videat.

Quod si a parentum non anima sed corpore transmitti animus filiorum dicitur, multo plus absurditas doctrinae huius augescit. Nam qui intelligi sine conceptuum pugna potest quomodo substantia non solum simplex, verum etiam spiritualis, ex corpore, quod

1 *Epist.* 166, n. 5.
2 Ibidem.

materiale est atque compositum, propagetur? Enimvero propago haec vel abscissione intelligitur, vel efficientia. Si intelligitur abscissione; iisdem argumentis reiicitur, quibus animi simplicitas demonstrata est. Nequit enim res simplex divelli a corpore alterius tamquam pars, quae ad molis illius integritatem pertinebat. Sin vero intelligitur efficientia; tunc absurditatem incurret ex eo, quod effectus excederet causam. Nam spiritus immensa intercapedine praestantior est corpore.

96. His igitur missis absurdis, humanus animus a Deo ex nihilo condi per veram creationem dicendus est. Cum enim animus substantia sit simplex et spiritualis, ex praeiacente aliquo subiecto educi revera non potest. Secus ex illo coagmentaretur, eiusque conditionibus, in omni operatione qua pollet, adstringeretur; siquidem natura rei, ex effectione, qua gignitur, manifestatur. At id demonstratione, qua animi simplicitatem et spiritualitatem ostendimus, subvertitur. Ergo animus humanus non ex subiecto aliquo praeiacente duci, sed ex nihilo condi debet. Iam vero si e nihilo conditur, a Deo immediate fiat necesse est. Creatio enim, utpote infinitam virtutem exigens, propria tantum Dei est. Illud igitur maneat oportet, animum divinam sibi originem vindicare, quatenus unicum sui auctorem habeat Deum. Ex quo sequitur ut ab eodem tantum egeat conservari, ad ipsumque velut ad consentaneum finem aspiret assidue.

At enim, si ita est, perperam hominem parentes genuisse dicuntur; siquidem non animam eius genuere sed corpus. Repono id minime sequi. Nam etsi parentes revera corpus tantum gignant; tamen illud eo perducunt, ut anima spirituali iuxta naturae ordinem informari exigat. Quare corpus, non in se praecise spectatum, sed prout rationali animo iungitur, eorumdem actioni respondet; atque idcirco parentes non corpori sed composito, nimirum homini, existentiam tribuunt; quamvis concurrente Deo, qui creatione sua spiritualem animam condat. Unde merito non corpus sed hominem progenerare dicuntur; quemadmodum qui hominem interficit, etsi non animam sed corpus perimat; tamen, quia actione sua compositum humanum vita destituit, hominem dicitur interemisse.

97. Explicata origine animi, quaeri posset quandonam eius existentia exorditur. Hac etiam in re philosophorum figmenta non desunt. Plato enim Pythagorae obsequens existimavit humanos animos, ante efformatum corpus, rerum moliendarum initio conditos, in astris quondam habitavisse; et exinde ob quoddam perpetratum scelus in corpora quasi in carceres ad luendam poenam

detrusos esse. Quod autem illius anteactae vitae immemores simus, id ex oblivione quadam contingere ait. Idem commentum postea amplexus est Origenes; recentius vero magna ex parte e cineribus suscitavit Leibnitius. Hic enim asseruit Deum initio temporis omnes animas una condidisse et corpusculis quibusdam organicis inclusisse; ex quibus decursu temporis, cum corpora humana fiunt, evolvuntur hominesque constituunt. Immo etiam addidit verisimile videri ut hae primo sensili tantum facultate donentur, deinceps intellectu et voluntate, naturali quodam progressu, augeantur. Haec opinio expositione ipsa contemptum sibi creat, et vix credi potest eam a viro illo gravissimo doceri potuisse. Demum ex Pythagorae et Platonis commento metempsychosis, seu migratio animarum dimanavit; quatenus crederentur animae ex uno in aliud perfectius vel deterius, saepe etiam belluinum, corpus demigrare, prout sinpularum merita ferrent; donec, expiato scelere, in caelestium concilium revocarentur.

Ut indicatos errores breviter refellamus, praevia illa animorum creatio his argumentis expungi potest. Primum, quia omnino gratis et arbitratu asseritur, nulloque gravi argumento fulcitur: quemadmodum ex solutione difficultatum patefiet. Deinde unitatem humani compositi contra experientiam et rationem omnino pessumdat. Cum enim id, quod a Deo immediate procedit, perfectum completumque iuxta naturae ordinem esse oporteat; si Deus animas, secretis corporibus, condidisset, hae non pars humani compositi sed substantiae sine ordine ad corpus per se haberentur. Quare cum deinceps corpore vestiuntur, non iunctio substantialis sed mere accidentalis exsurgeret; imo talis, quae inter duas etiam substantias vigere posset, nulla intrinsecus relatione connexas. Praeterea in ea hypothesi non compositum quoddam naturale sed violentum et praeposterum oriretur. Violenter enim in poenam admissi sceleris animae humanae corporibus iungerentur. Nobilissimum igitur rerum adspectabilium opus, nimirum homo, ut aliquid monstruosum et contra naturae ordinem prodiisse dicendum esset. Quod divinae sapientiae quantum discrepet, nemo est qui non videat. Nec minus ille error conscientiae dissentit, qua perspicue sentimus ita animum et corpus in nobis copulari, ut non duplex sed una tantum completa substantia, etsi duabus composita partibus, unaque vere persona conflетur. Tertio si illa opinatio vera esset, homo mortem non horreret vi naturae, sed appeteret potius; ea enim animus carcere, in quem poenarum luendarum causa coniectus fuerat, liberaretur. Haec autem omnia et conscientiae et communi naturae sensui et rationi oppido re-

fragantur. Denique ridicula prorsus est illa oblivio, quae fingitur omnium anteactarum idearum et praeteritarum mutationum, quas anima subiit; nec quomodo ideae illae obliterentur ac sepeliantur, intelligi congruenter potest. Animus enim, utpote validior, per se a corpore superari nequit; ut omittam quod corpus, si eius structura sedulo perpendatur, sic est compactum, ut ope sensuum intelligenti animo opitulaturum sit potius quam obfuturum.

98. Prolata argumenta omnes quidem adversarios urgent. At Leibnitiana fabella ex eo etiam displicet, quod animas corpusculis quibusdam, ut vocat, seminalibus primum affigat. Tum etiam improbatur commentitio illo transitu animorum ex unica sentiendi vi ad intellectum et voluntatem; siquidem, eadem manente natura, nequeunt facultates inde emergentes ulla ex parte detrahi vel adiungi.

Metempsychosis denique, praeter absurda superius recensita, haec etiam incurrit. Primum, quod stultitiae esset insimulandus naturae auctor, qui poenas sceleris emendatrices animis irrogaret, quin hi ullam flagitii, quod luere debent, memoriam retinerent. Deinde, animus cum ad belluinum corpus informandum gradum faceret, intelligentiae, voluntatis, ceterarumque facultatum ad superiorem eius partem spectantium, iacturam faceret; quae tamen necessario ex ipso dimanant. Quod absurdum in tantum etiam augescit, quod animus ratione praeditus nonnisi ad corpus humanum, cuius temperatio sibi sit consentanea, relationem habere potest.

99. Ad argumenta vero adversariorum quod attinet, ipsi duo obiiciunt. Primum, quia secus explicari non posset quomodo anima corpori iuncta tot malis et aerumnis subiiciatur. Deinde, quia nisi animae ante extiterint, cogitandus esset Deus tamquam singulis generationibus adstans, administri instar et famuli, ut, compacto corpore, creet animam.

Verum haec facilem solutionem habent. Nam ad primum quod spectat non quia aliquid explicare nescimus, idcirco ius habemus confugiendi ad absurdas hypotheses. Praesertim vero id non licet, cum ex divina revelatione sciamus veram originem aerumnarum, quibus in praesenti genus humanum affligitur. Docemur enim ab ipsa, causam eiusmodi culpam fuisse primitivam a protoparente commissam, ob quam originaria hominis conditio mutata est. Cuius revelationis vestigia quaedam clarissima in omnium populorum traditione servantur. Ceterum, falsum est animum ex iunctione cum corpore aerumnas tantum et mala capere. In primis enim

perfectionem aliquam exinde accipit, quod seorsum completam substantiam in ratione suppositi non efformet. Deinde, anima corpori copulata operationes exercet, quas sine corpore nunquam exercuisset, eas nimirum quae ad vitam sensilem pertinent, quaequae organorum egent adminiculo. Tertio, quoad ipsas intellectuales operationes aliquod ex corpore emolumentum elicit. Eius enim ope obiecta sensibilia suppeditantur, quibus positis, animus innata vi ideas sibi efformat, quibus deinceps totum cognitionum suarum systema superstruit. Quod si quodammodo corpore gravatur et a maiori attentione obiectis mere intelligibilibus adhibenda praepeditur; id ex naturali eius conditione resultat, quatenus natura sua ad corpus vita aliquo tempore donandum ordinem habet, et a perfectione deficit intelligentiarum separatarum, quae corpore iugiter sunt expertes.

Alterum vero argumentum, quod addunt, in primis contra ipsos adversarios torqueri posset. Nam praevia existentia animorum adstructa, ne ipsi quidem incommodum, quod obiiciunt (si incommodum esset) declinant. Etenim tum etiam Deus singulis generationibus adstare deberet, non ut animas conderet, sed ut novis corporibus copularet. Deinde, nullum absurdum in eo est nec ullum famulatum affert, quod Deus, qui omnibus providet rebus ad singulasque concurrit operationes, sic humanas generationes administret; ut constructis corporibus animas, quae illa informent et regant, e nihilo condat. Praesertim vero, cum id et naturae cursus ab ipso Deo constabilitus exigat, et spiritus humani conditio iuxta ordinem a divina sapientia dictatum requirat. Contraria opinio surculus quidam est pestiferae illius plantae, nimirum rationalismi, qui quantum potest vires in id exerit, ut Deum a natura, a ratione, a societate removeat.

100. Ex his, ceu totius quaestionis solutio et quasi summa dimanat, animum ex nihilo a Deo tum condi, cum actu corpori humano iungendus est. Quod si determinatum temporis punctum creationis atque iunctionis huius exposcitur, respondemus id plane incertum esse ac nobis minime notum. Generatim vero dicere possumus animos tum creari corporibusque coniungi, cum corpora rite compacta fuerint congruisque organis instructa ad functiones vitae exercendas. Quae sententia exinde satis suadetur, quod cum animus corpori copuletur ut eo tamquam instrumento vitalium operationum utatur; inutilis esset coniunctio antequam finis hic aliqua saltem ex parte obtineri possit. Insuper eiusdem veritatis manifestum indicium ex separatione animae a corpore suppeditatur. Nam si animus ideo decedit a corpore, quia hoc ad

vitae motiones ineptum redditur; ratione pari inferendum videtur ut corpori non antea copuletur, quam id ad vitae functiones exercendas accommodatum evaserit.

Articulus IV.

De animi humani immortalitate.

101. Inepte commentus est Arnald, Cartesio deberi primum quod animorum immortalitas solide probata sit. Quare illum divinitus ad nos erudiendos missum fuisse ait. Verum assentatione hac nihil magis ridiculum fingi poterat. Etenim, ut opinio immortalitatis animorum una cum humano genere inveteravit; sic eius demonstrationes validae ab ipso ortu philosophiae derivantur, quemadmodum veterum scripta volutanti perspicuum est. Instar omnium sit divinus Plato, qui saepe in suis dialogis, in Phaedone praesertim, argumenta pulcherrima pro immortalitate animorum adducit. Si quid hac in re Cartesio tribuendum est, id ad veritatis huius perburbationem potius pertinet. Is enim spiritualitate cum simplicitate confusa immortalem esse animum ex eo consequi statuit quod simplex natura esset. Quare ne brutorum etiam animabus, quae certe simplices sunt, immortalitatem largiretur, eas de medio sustulit. Verum omissis his nugis, ad rem nostram veniamus. Ut animo constet immortalitas, tria plane requiruntur: ut is fato corporis sit superstes, ut a corpore separatus vita sit fruiturus, ut ab efficiente nullo existentia sua spolietur. Quae quidem omnia animo humano competere gradatim demonstrabimus.

Propositio I.

Animus perire nequit, pereunte corpore.

102. Non esse animum cum corpore interiturum, sed eius solutioni superstitem fore, evidenter derivatur ex iis, quae pro illius simplicitate et spiritualitate disputata sunt. Corruptio enim duplici potest ratione contingere. Primum, si aliquid per se corrumpatur et intereat; deinde si aliquo, ex quo pendet, intereunte, eo perempto et dissoluto, veluti consecutione quadam existentia viduetur. At vero neuter pereundi modus animo congruere potest.

Nam ad superiorem quod attinet, is ne contingat ex animi simplicitate vetatur. Huiusmodi enim corruptio et mors iis accidit, quae, cum partibus coalescant earumque vigeant iunctione, sepa-

rari aliquando ac divelli in plura possunt. Nihil enim est aliud corruptio, nisi dissociatio ac discerptio partium, quibus subiectum aliquod constat; interitus vero non est aliud nisi discessus quidam et quasi migratio principii vitalis quo substantia ante fruebatur. Sic moritur homo, eo quod animus a corpore separatur; corrumpitur lignum, propterea quia partes, unde constituitur, invicem dissociantur. Atqui animus cum ipse sit principium vitae, nequit certe a principio vitae separari; cum vero simplicitate gaudeat, caret partibus, in quas utcumque dilaceretur. Ergo primo generi corruptionis, quem diximus, obnoxius esse non potest. Ad rem Tullius: « In animi cogitatione dubitare minime possumus, nisi « plane in physicis plumbei simus, quin nihil animis admixtum, « nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum sit, ni« hil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni nec dividi nec « discerpi nec distrahi potest; nec interire igitur. Est enim inte« ritus quasi discessus et diremptus earum partium, quae ante « interitum iunctione aliqua tenebantur [1]. »

Verum nec alteri corruptionis aut interemptionis modo animus revera subiicitur. Hic enim in iis tantum rebus cogitari potest, quae, cum ex subiecto aliquo corruptioni obnoxio quoad existentiam pendeant; eo distracto et pereunte, desinere natura exigant. Quare existentia viduantur a Deo, qui res singulas, prout earum conditio fert, administrat. Sic generatim omnes vires, quae materiam afficiunt, composito cui insunt dissoluto, corruunt. Sic etiam de anima belluina dicendum videtur; quae etsi simplex et a corpore brutali distincta, tamen ex illo quoad existentiam pendet. Nam, ut eius operationes omnes patefaciunt, nonnisi ad corpus illud regendum atque administrandum aptatur; siquidem in iis dumtaxat, quae corpus respiciunt, tota vertitur operando, nec materialem orbem excedere vel minima ex parte valet. Quare corpore illo per mortem absumpto et dirempto, brutalem quoque animam existentia a Deo destitui consentaneum est. Id enim naturalis eius conditio exigit; siquidem, distracto corpore, finis, ob quem exstabat anima illa, omnino demitur. Deus autem res omnes pro earum natura, conditione et fine moderatur et regit. Contra, humanus animus, ut superiore articulo ostensum est, ex corpore in existendo non pendet; quemadmodum intellectuales eius operationes evidentissime manifestant. Hae enim materiae limitibus non coarctantur, nec corpus pro fine habent; sed supra omnem corporeum ambitum evectae ad spiritualia prorsus obiecta se convertunt et

[1] Qq. Tuscul. lib. 1.

applicant. Ex quo patet, eas sine concursu organi corporei intrinsecus exerceri, ac pro fine habere non corpus vita donandum sed ipsum animum scientia et virtute perficiendum. Ergo neque posterior pereundi modus in animum quadrare potest. Cum igitur, praeter recensitos, nullus tertius modus adsit, quo animus intereat, atque eorum alter ex simplicitate, alter ex spiritualitate removeatur; animus, utpote simplex et spiritualis, nulla ratione corrumpi vel interire posse dicendus est.

PROPOSITIO II.

Animus a corpore separatus spirituales suas operationes exercere pergit.

103. Quod secundo loco erat propositum, animum separatum a corpore vita esse fruiturum, ex iis quae dicta sunt, manifeste consequitur. Nam si post corporis dissolutionem mansurus est animus, consentanea sibi operatione, quae in cogitando sita est, viduari nequit. Operatio enim, ut fert effatum, existentiam sequitur, et ad eius conditionem accommodatur.

Hoc potissimum elucet, si quaenam cogitatio naturae animi sit maxime propria consideretur. Nam non modo sensuum repraesentatio, quae ex impressione in organis facta pendet, animum afficit; verum etiam rerum tum corporearum tum maxime non corporearum conceptiones iudiciaque, quae sensilem nullam imaginem sibi implicant. Immo vero in his cogitandis maximopere activitas explicatur humana, ad eamque scientiam comparandam animus vehementissimo amore pellicitur. Huiusmodi autem intellectiva operatio, ut saepe diximus, nullam intrinsecam dependentiam ab organis habet, sed sola activitate animi exercetur. Quod si nunc, dum animus corpori coniunctus est, mens imaginationem semper pedissequam et quasi administram sibi vindicat; hoc non intrinsecam dependentiam, sed extrinsecam tantum importat; nec ex cogitationis eius natura sed ex praesenti statu unionis resultat. Cognitio enim, quae in obiectis mere intelligibilibus versatur, corporis coniunctionem vi suae naturae non postulat. Quae enim causa ratioque hanc necessitatem efficiens proferri posset? Certe haec, quaecumque fingatur, repetenda esset ex conditione aut subiecti aut obiecti, quod attingitur. Horum autem nihil asseri prudenter potest. Subiectum enim ad eiusmodi cognitionem eliciendam ab influente corpore determinari non eget: siquidem corpus nonnisi

ad ea, quae complectitur quaeque suis adiunctis et notis adstringit determinare potest; cognitio autem intellectualis corporeum ambitu omnino superat et a corporeis conditionibus est plane vacua. In subiecto igitur necessitas illa non inest. Sed neque ex parte obiecti cogitari potest. Obiecta enim contemplationis eius alia in rebus non corporeis posita sunt, alia in corporeis quidem, at non secundum corporeas imagines consideratis. Ex quo existit ut neque ratione modi quo obiectum attingi debet, necessitas iunctionis illius appareat. Cogitatio enim huiusmodi non corporea aut sensili aliqua repraesentatione perficitur, sed conceptione tantum mentis et iudicio. Immo vero si repraesentatione huius generis coalesceret, mentalis illa cognitio penitus destrueretur. Nulla igitur in animo quoad cogitationes suas intellectuales exercendas necessitas iunctionis cum corpore fingi potest.

Atque hoc perspicuum magis erit, si de cognitione reflexa sermo sit, qua animus in seipsum cogitando revertitur. Obiectum enim ad eam determinans non foris positum est, nec extrinsecus advenit; sed intus in ipso animo existit, et cognoscenti ita iungitur ut nihil sit ei intimius. Quocirca nulla probabilis ratio est cur, absumpto corpore, praepediatur.

Idem dic de ideis, quas animus corpori copulatus adeptus est. Mens enim cum eas apud se retineat, materiam profecto possidet, quam assidue contempletur et ex qua novas cogitationes eliciat. Patet igitur animum innatam cogitandi vim, cum separatur a corpore, procul dubio retenturum esse, eaque spoliari non posse. Immo etiam, si vera volumus iudicare, eam, hac seiunctione peracta, longe potentius et expeditius exercebit. Ut enim interna cuique experentia manifestat, etiam in praesenti statu eo distinctius et nitidius intelligimus, quo magis mentem a corpore avocamus. Praeclare Tullius loco nuper citato: « Atque ea profecto tum mul-
« to puriora et dilucidiora cernuntur, cum, quo natura fert, liber
« animus pervenerit. Nam nunc quidem quamquam foramina illa
« quae patent ad animum a corpore callidissimo artificio natura
« fabricata est, tamen terrenis concretisque corporibus sunt in-
« tersepta quodammodo. Cum autem nihil erit praeter animum,
« nulla res obiecta impediet quominus percipiat quale quid-
« que sit. »

Propositio III.

Animus separatus a corpore spoliari nequit existentia.

104. Denique animum seiunctum a corpore nunquam existentia destitutum iri evidenter convincitur. Tunc enim non aliter existentiam amittere posset, nisi quatenus in nihilum a Deo redigeretur. At vero Deum id nunquam esse facturum comperta et manifesta res est. Deus enim servator naturae est, non demolitor; resque singulas, prout earumdem conditio fert, administrat et regit. Quare, cum animus principium in se nullum habeat, unde corrumpatur et desinat, atque ideo sempiternus esse postulet, illum Deus perpetuo conservabit.

Praeterea animum vi naturae perpetuam durationem et vitam exigere luculenter ostendit ingenitus ille appetitus, quo in existentiam nullis terminatam limitibus vehementissime fertur. Solus enim homo inter omnia animantia vi intelligentiae durationem et vitam apprehendit immetatam ac fine prorsus cariturам, eamque sic apprehensam acri prosequitur desiderio; cum contra bruta animantia, utpote quae intellectu destituta sunt et solo sensu fruuntur, vitam non percipiant nisi prout *hic* et *nunc*, ut dici solet, habetur, atque praesenti tempore definitur. Huiusmodi autem desiderium animo humano naturale est; cum necessarium sit et constans, atque ex innata emergat conditione. Ergo inditum illi a Deo est; ac propterea nequit esse frustraneum, sed bonum respicit quod iuxta ordinem naturae assequendum reapse sit.

Quae cum ita sint, in nihilum redigi animus a Deo sapienter operante minime potest. Id enim si Deus faceret, sibimet ipse evidenter contradiceret. Nam ex una parte, divina sapientia animi humani perpetuitatem dictaret; siquidem quicquid natura sua sempiternum esse poscit, eius perpetuitas ab ipsa divina sapientia, ex qua naturalis ordo rerum et propensio dimanat, imperatur. Ex alia vero, si animus in nihilum redigeretur, eius interitus naturali ordini rerum et divinae sapientiae conveniens esse deberet; siquidem quidquid Deus ut naturae auctor agit, id divinae sapientiae naturalem rerum ordinem dictanti acclive et consenta-

neum esse oportet. Haec autem pugnare inter se nemo non videt; atque ideo non posse nedum divinae menti congruere, sed ne ab humana quidem intelligentia componi simul.

105. Alterum argumentum, quod animi post solutum corpus durationem et vitam ostendit, ex Dei iustitia ac providentia depromitur. Nam si Deus aequus est et providus, respectu praesertim creaturarum rationalium, quas singulari prorsus cura gubernat et moderatur; haud dubium est quin vitium plectere poenis, virtutem vero honestosque mores praemio remunerari debeat. Verum id in hac fugaci vita non accidit, saltem quantum necesse foret. Nocentes enim flagitiososque bonis affluere, contra vero probos frugique homines aerumnarum plenam et pene non tolerandam vitam degere saepissime contuemur. Ergo, nisi Deus rerum humanarum et aequitatis oblitus per delirium dici velit; certum profecto est huic aevo labili et defecturo aliam superesse vitam, in qua singulis poena vel merces pro meritis tribuatur. Hoc vero cum esse non possit, nisi animus morti corporis sit superstes; haec veritas tanta perspicuitate fulget, quanta Dei iustitia et providentia clarescit.

Praeterea nisi animus humanus corpori superesset, totus quantusque est ordo moralis, qui a natura ipsa insculptus nobis est, susque deque verteretur, immo prorsus evanesceret. Nam ordo hic malitiam actionum et honestatem spectans, exquirit necessario ut homini ratio praesto sit sufficiens, qua suas operationes moderetur ac se ad bene operandum perpetuo incitet. Atqui eiusmodi ratio deesset, si animus cum corpore interiret. Etenim ad bene honesteque operandum homo illecebris sensuum iugiter obluctari debet, et appetitum rationi obedientem efficere. Immo etiam saepe commodis licet honestis nuntium mittere ac valde aerumnosam abiectamque vitam ducere ad honestatem virtutemque tuendam; nec non mortem ipsam oppetere quandoque debet, ut se integrum a scelere custodiat, idque a recta ratione veluti bonum et amabile imperatur. Iamvero haec naturae praeceptio recta non esset, nisi animum melior vita maneret, in qua potiora bona virtuti rependantur. Virtus enim in bonum et perfectionem operantis reditura sit oportet; quod certe non contingeret, si vita omnis, quae fundamentum cuiusque boni est, adimeretur.

His accedit naturale desiderium beatitatis, ad quam innato pondere animus maxime rapitur. Ut enim sibi quisque est conscius, vehementi quadam propensione, et intimo naturae instinctu felices esse volumus expleteque beari. Hanc autem beatitatem

in praesenti vita nunquam assequimur. Nam labile hoc aevum ac deciduum innumeris scatet calamitatibus et angoribus, quae beatam vitam comitari non debent. Haec enim, ut scite inquit Boëthius, status est omnium bonorum aggregatione perfectus. Deinde assequuto fine et felicitate, omne desiderium hominis conquiescere explerique necesse est. At contra vita praesens stimulis semper angitur et sollicitudine et cupiditate non modica. Ergo, nisi novercam naturam fingimus et homini inimicam; alius certe status superest, in quo animus corpore solutus bonis iis, quae nulla admixtione malorum vitientur, perfruatur. Nec vero timendum est ne vita huiusmodi tandem aliquando terminetur. Id enim si esset, iam beata esse desineret. Ut enim apposite Tullius: « Si « amitti vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim con« fidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod « fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum « suorum, timeat necesse est ne aliquando, amissis illis, sit mi« ser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo « potest [1]. »

Denique ex unanimi et communi omnium gentium consensione, quae nonnisi a natura ortum ducit, oppido veritas haec illustratur. Omnes enim nationes et populi, sive culti sive barbari, hac in re mire consentiunt. De philosophis autem, exceptis iis, qui ad turpificatis cupiditatibus gratificandum veritatem de industria obscurare nituntur, ceteri nobis una suffragantur [2].

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Occurrit Kant inquiens, ex simplicitate et spiritualitate animi eiusdem immortalitatem non evinci. Nam quamquam

1 *De finibus* l. 2, c. 27.

2 Iuvat prae reliquis audire pulcherrimam Cyri ad filios allocutionem, quae a Tullio refertur in Catone seu *De senectute* prope finem. Sic enim sapientissimum illum morti proximum filios consolantem inducit. « Nolite arbitrari, o mihi caris« simi filii, me cum a vobis discessero, nusquam aut nullum fore: nec enim dum « eram vobiscum animum meum videbatis, sed eum esse in hoc corpore ex iis re« bus quas gerebam intelligebatis. Eumdem igitur esse creditote, etiamsi nullum « videbitis. Nec vero clarorum virorum post mortem honores permanerent, si ni« hil eorum ipsorum animi efficerent, quo diutius memoriam sui teneremus. Mihi « quidem nunquam persuaderi potuit animos, dum in corporibus essent mortali« bus, vivere; cum exissent ex iis, emori: nec vero tum animum esse insipientem, « cum ex insipienti corpore evasisset, sed cum omni admixtione corporis liberatus, « purus et integer esse coepisset, tum esse sapientem etc. »

animus, quia simplex est, quantitate caret extensiva; habet tamen intensivam, in eo positam quod pluribus virium gradibus instructus sit. Iam vero hi activitatis vel, si lubet, realitatis gradus decrescere iugiter possunt; atque ita animus etsi non partium divisione, tamen lenta virium remissione in nihilum dilabi poterit [1].

Resp. Kantianus iste metus puerilis est. Nam animus humanus si non secundum insomnia trascendentalium, certe iuxta rei veritatem, non est ridiculum quoddam compositum diversarum virium; sed est substantia vere una, ex qua licet cogitandi distinctae actiones emergant, ipsa tamen in se plenissima simplicitate fruitur. Quod quibus argumentis eluceat, iam ante dictum est. Hoc cum ita sit, kantiana omnino evanescit difficultas. In primis enim, etiamsi Kantio largiremur animi facultates gradus habere intensivae quantitatis invicem dissociabiles; tamen cum hi in sui realitate ex corpore non pendeant sed unice ab animo, chimaericam illam remissionem pati non possent. Nam animus, utpote individuus et simplex, iugiter quoad naturam idem immotusque persisteret. Una autem eademque manente substantia, ex qua in determinato gradu vires aliquae fluant, hae etiam debilitari fierique remissiores nequeunt. Quare tota Kantii ruit obiectio, etsi detur hypothesis distinctionis realis inter diversos gradus activitatis, qui in animo cogitantur. Sed ne id quidem, ad rem quod attinet, concedendum est. Nam diversitas illa graduum, quam obtrudit, non est realis sed logica. In eo enim posita est, quod, cum activitas animi finita sit, ea praestantior alia et validior in nobilioribus spiritibus cogitari possit. Hinc fundamentum mens sumit, ut eam veluti quibusdam constantem gradibus concipiat. Verum si non logica notio, sed physica earum virium realitas consideretur, haec distinctio graduum omnino respuitur; secus realitas illa non esset simplex et individua, qualis ab animi natura poscitur.

Obiic. II. Argumentum ex Dei providentia et iustitia atque ex ordine morali desumptum probat quidem animum humanum, pereunte corpore, non interire; at minime probat eum esse perpetuo duraturum, nisi aeternitas praemiorum et poenarum adstruatur, quae naturali ratione demonstrari non potest.

Resp. In primis argumentum illud si, ut concedit difficultas, evidenter ostendit animum dissoluto corpori esse superstitem; hoc ipso consecutione quadam evincit illum sempiterna vita esse frui-

[1] *Confut. argum. Mendelsohn. Critica Rationis purae.*

turum. Si enim animus naturali ordine fato corporis superest, non aliter deinceps desinere posset, nisi quatenus a Deo in nihilum redigeretur. At in primis hoc satis est philosopho, ut quod rerum natura fert demonstratione convincat. Quod autem a libera Dei voluntate pendet, id non philosophando aperitur, sed a Revelatione petendum est. Deinde, nos rationes addidimus ad demonstrandum animos humanos numquam a Deo in nihilum redactum iri; quod qua ratione certum sit, satis abunde superius disputavimus. Neque hoc exigit ut aeternitas poenarum per rationem demonstretur. Sufficit enim quod unice probetur animum per se aeternam durationem exquirere, licet duratio et qualitas praecisa poenarum ex revelatione scienda sit. Nihilominus id etiam inficiandum videtur, non posse aeternitatem poenarum naturali ratione suaderi. Ut enim aliqua tantum argumenta delibem, quibus illa probatu digna cernitur; cum spatium ad merendum vel demerendum destinatum praesentis vitae ambitu circumscribatur; perspicuum profecto est animum perpetuo esse mansurum in eo statu, quem sibi in hac vita libere meruit. Cessante enim conditione viae termini tantum superest conditio; in termino autem res non movetur, sed quiescit. Deinde cum grave flagitium propter iniuriam, quam infinitae Dei maiestati irrogat, infinitam veluti malitiam retineat; aequitas et proportio iustitiae postulare videtur ut infinita aliqua poena reparetur. Haec autem quia *intensione* talis esse non potest, idcirco est ut *duratione* saltem illi assimiletur. Poena enim sceleri consentanea esse debet, eiusque gravitate metienda est, non tempore quo flagitiosa actio duravit. Quod quidem ita perspicuum est, ut nos etiam vulnus momento temporis inflictum, longo vel etiam perpetuo carcere puniamus. Praeterea sapientia supremi legislatoris plane exigit ut eiusmodi poena in gravia scelera sanciatur, quae ad homines ab iis deterrendos sufficiens ratio futura sit. Haec autem alia esse non poterat, nisi poena aeternum duratura. Nam si etiam in praesenti, dum Deus hanc hominibus interminatur, nihilominus tam multi inveniuntur qui illam parum curant; quid futurum fuisse censendum est, si ab ea quoque Deus temperasset? Aeternitas igitur poenarum tum a Dei providentia et administratione sapienti, tum ex conceptu ipso iustitiae satis aperte derivatur. De aeternitate vero praemiorum nihil addo, quippe quae ex conceptu beatitudinis, quam fore aeternam oportere superius probatum est, evidenter inferatur.

Obiic. III. Ex consensu mutationum corpus et animum afficientium sic opponit Lucretius. Animus cum corpore nascitur, ado-

lescit, senescit. Ergo consequens est ut una pariter cum corpore intereat [1].

Resp. Difficultas haec a materialistis ad ravim obiecta ex iis, quae de animi natura probata sunt, plane vanescit. Mutationes enim illae animo corporique communes, aliter in animo, aliter contingunt in corpore. Nam animus quidem una cum corpore producitur, sed longe diverso productionis modo. Animus enim creatione gignitur et divina prorsus operatione; e contrario corpus generatione fit et creatorum efficientium ministerio. Deinde succrescit corpus partium novarum additamento; at animus augetur et locupletatur adipiscendis ideis, quae nec extensae sunt nec materia ulla concrescunt. Tertio aegrotat corpus humorum, quos continet, temperatione turbata, et partium quibus coalescit distractione; aegrotat animus curis et affectuum tumultu, in quo non aliquid sui amittit, sed saepe cogitandi sentiendique vim potentius acriusque explicat. Denique quoad languorem et inertiam animi ex languescente et hebetato corpore provenientem, id in primis non semper accidit. Nam saepe attrito corpore membrisque distractis, non modo integra sed etiam longe vivacior vis proditur cogitandi. Iterum saepenumero quo magis viget corpus; eo hebetior vis est intelligendi, ac ratiocinatio obtusior: contra defervescente corporis energia, validior redditur animus intelligentiaque potentior. Quod in senectute potissimum videre est; in qua etsi homo corpore utatur languidiore, tamen mentis acumine, cogitatione, prudentia, con-

[1] Praeterea gigni pariter cum corpore et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.
Nam velut infirmo pueri teneroque vagantur
Corpore; sic animi sequitur sententia tenuis.
Inde ubi robustis adolevit viribus aetas,
Consilium quoque maius et auctior est animi vis.
Post ubi iam validis quassatum est viribus aevi
Corpus, et obtusis ceciderunt viribus artus,
Claudicat ingenium, delirat linguaque mensque,
Omnia deficiunt, atque uno tempore desunt.
Ergo dissolvi quoque convenit omnem animai
Naturam, ceu fumus in altas aëris auras,
Quandoquidem gigni pariter, pariterque videmus
Crescere, et ut docui, simul aevo fessa fatiscit.
Huc accedit uti videamus corpus ut ipsum
Suscipere immanes morbos, durumque dolorem;
Sic animum curas acres, luctumque metumque.
Quare participem lethi quoque convenit esse.
De rerum natura lib. 5, v. 446 et seq.

silio pollet. Quid vero quod corpore coacto, non cogitur animus? Quid quod fere semper quae corpori prosunt, nocet animo; quae contra mentem exercent, corpus debilitant? Nonne haec utriusque processum non modo non eumdem aut consimilem, verum etiam longe diversum et contrarium esse demonstrant?

Quod si aliquando ex mutationibus corporis mutationes etiam in animo accidunt, atque ex impedimento corporis cogitandi vis praepeditur, id non ex similitudine naturae sed ex intima utriusque iunctione resultat. Dum enim animus corpori copulatur, eo tamquam instrumento utitur, propter sensationes a quibus cognitio mentis in statu unionis pendet eo modo quo inferius dicturi sumus. Quare ut, dissoluto instrumento, vel peritissimus artifex ab operando impeditur, aut munere suo perperam fungi cogitur; sic animus, perturbato omnino corpore aut sensoriis praepeditis, cogitationes huius status proprias exercere non valet. Id vero spiritualitatem eius tam luculenter probatam non infirmat, sed intimam cum corpore in hac vita societatem ostendit. Inepte igitur materialistae argumentum ex hoc contra animi immortalitatem assumunt.

Obiic. IV. Si animus immortalis esset, mors nullo timore hominem angeret, sed ipsi iucunda potius accideret. Nam praesentis vitae malis solutus animus ad potiora bona migraret. Atqui plerumque homines mortem maximopere perhorrescunt. Ergo mortalis est animus.

Resp. Si probe res introspicitur, timor ingruentis mortis immortalitatem animi non infirmat, sed confirmat. Nam maximus ille timor et fuga animum vehementer excrucians in iis plerumque contingit, qui turpificatis moribus indulgent, et ob admissa facinora poenas et calamitates subeundas timent. Nil simile bonis accidit, ut omnium aetatum ac temporum historia testatur. Quod si etiam probos homines mortis aliquis horror invadit; is non ex timore interituri animi oritur, sed ex naturali quadam repugnantia, quam animus experiri debet dum e corpore, quicum ante tam arcto vinculo sociabatur, abscedit, et ex anxietate quam ingerit cogitatio dubiae sortis, quae in aeternum subeunda erit. Nemo enim evidenter in hac vita, nisi Deo revelante, scire potest se praemio non poena fore dignum, etsi alterutrum valde probabili ratione coniiciat.

Obiic. V. Animus conditus est ut corpus informet. Ergo corrupto corpore, deficit finis propter quem exstabat. Ergo, si superesset, in statu quodam violento contra naturalem eius propensionem inveniretur. At vero nil violentum durabile.

Resp. Finis potissimus, propter quem animus est conditus, non est ut corpus informet, sed ut beatitudinem assequatur, quae in Dei notitia et dilectione cernitur. Coniunctio autem eius cum corpore finis est secundarius, seu potius medium ut in hoc quasi gyro animus exerceatur et bene operando beatam vitam mereatur. Quare separatus a corpore in statu proprie violento non reperitur. Status enim violentus ille dicitur, qui praecipuae propensioni naturae reluctatur. At animi inclinatio praecipua scopum respicit, cuius adeptio ad futuram pertinet vitam. Nihilominus cum animus suapte natura sit substantialis forma humani corporis, negari non potest quin ad ipsum naturaliter inclinetur. Verum huius inclinationis impeditio in vita ad potiorem inclinationem explendam idonea, statum absolute violentum minime facit; praesertim cum naturale id sit animo, cuius conditio immortalitatem exquirit.

Articulus V.

De animi iunctione cum corpore.

106. Ad unionem animam inter et corpus explicandam, tria circumferri solent systemata: *causarum occasionalium*, *harmoniae praestabilitae*, *influxus physici*. De quibus quid iudicandum sit breviter dicam.

I. Systema causarum occasionalium adstruit animum et corpus omni activitate destitui, et quod consequens est, nullum animi in corpus et vicissim corporis in animum veri nominis influxum haberi. Quod vero, quibusdam in animo voluntatibus existentibus, certi et determinati in corpore motus respondeant, et vicissim impressionibus nonnullis in corpore peractis perceptiones motusque consentanei in animo excitentur; id unice ex lege et actione Dei repetendum arbitratur. Ea enim sententia Deus occasione impressionum corporearum sensationes perceptionesque in animo facit; pariterque occasione voluntatum quarumdam, quas in animo gignit, respondentes motus in corpore secundum leges a se latas efformat. Huius systematis, quod etiam *assistentiae* nominatur, auctor est Malebranche [1], quamquam Cartesianum vulgo nuncupetur, propterea quod Cartesius ita suis principiis illi praeluserit, ut eius discipulus illud nullo negotio inde derivaverit [2].

[1] Vide *Récherche de la vérité* l. 6, p. 2, ch. 3.
[2] Vide WOLF *Psychol. ration.* sect. 3, c. 3.

II. Systema harmoniae praestabilitae, a Leibnitio primum invectum, in hoc cum superiore convenit, ut corpus inter et animum nullum actionis influxum ponat. In ceteris vero discrepat. Sancit enim in animo perceptiones appetitionesque continenti quadam serie ex innata vi usque procedere, atque ita quidem, ut praecedens posteriorem inferat, et posterior a superiore tamquam a sui ratione sufficiente dimanet. Similiter contingere docet in motionibus corporis; quas sine ulla animi efficientia ex mera illius structura repetit. Sic enim, eius sententia, Deus artificiose corpus elaboravit, ut propter unicam organorum dispositionem, accedente impressione quae ob circumstantia corpora oboritur, ordinata quadam successione corporei motus omnes gignerentur; at vero ita, ut animi voluntatibus vel perceptionibus omnino consentirent. Cuius rei ea est ratio, quia Deus praescientia sua illum animum idque corpus invicem copulavit, quae huiusmodi congruentes actiones essent habitura. In hoc igitur utriusque operationum consensu animi et corporis iunctio reponitur.

III. Tertium systema, quod etiam *causalitatis* dicitur, corporis animique nexum per mutuam utriusque actionem explicat, ab eaque rationem desumit cur existentibus quibusdam motionibus in corpore, respondentes in animo excitentur perceptiones. Itemque ex mutuo hoc influxu emergere opinatur ut quibusdam excitatis in animo voluntatibus motus gignantur in corpore congruentes. Huius systematis auctor Eulerus habetur, acriter tamen a Lockianis defendi solet.

Eorum vero trium fusiorem explanationem qui desiderat, Genuensem adeat [1].

Descripta systemata ad trutinam revocantur.

Verum ut liquido fatear, horum nullum veritati consonum dici potest. Atque ad primum quod pertinet, id vel hac unica ratione reiicitur, quod veram et physicam unionem animi cum corpore prorsus eripiat. Etenim, ut iure omnes observant philosophi qui in Malebranchii verba iurare nolunt, nulla iunctio realis ad substantiam unam componendam idonea haberi potest ex eo, quod a motionibus unius rei ad motiones in alia excitandas occasio sumatur. An vero si duae machinae ab assistente artifice ita agitent[illegible]mbarum rotae simul et cum consensu ferantur, eae physice co[illegible]gi inter se atque ad substantiam unam conflandam convenire dicuntur?

1 *Metaph.* part. 3, c. 2.

Animum cum corpore physice iungi, atque ita ut inde vere una, licet composita, efflorescat substantia, nemo est qui ambigat. Neque id subtili quodam ratiocinio eruendum est, sed ipso conscientiae claret testimonio, quo intime persentimus ex iunctione utriusque substantiae unam in nobis formari personam, unumque completum operandi principium. In adversarii sententia haec unitas omnino eliminaretur; ac persona hominis solo constaret animo. Quare cum nostrum laeditur corpus aut movetur, laesionem illam aut motum cognitione quidem attingere deberemus (eo ferme modo quo cognitione attingimus, si quid in hac aula frangitur vel movetur), at reipsa nos moveri aut impressionem in aliqua personae nostrae parte recipere nonnisi errando existimaremus. Breviter: Unio corporis animique vere realis est et physica, ut phaenomena mutui nexus patefaciunt, et universalis hominum non amentium fert consensus. Atqui Malebranchii systema hanc evertit funditus. Ergo nulli cordato viro probandum est.

Praeterea commentum hoc inertiam animorum inducit, quae rationi repugnat et humanam libertatem e medio pellit; qua quidem nihil manifestius conscientiae est, nihil exploratius. Ut omittam parum philosophicam procedendi rationem, qua in explicandis phaenomenis unionis animi cum corpore, neglectis causis physicis, quibus enucleari res possit, saltu quodam vere mirabili ad Deum confugitur. Quod si importuna ad divinitatem fuga in poësi etiam vitiosa est, quid de philosophia dicendum erit, quae non in fictione aliqua verosimili, sed in obiectiva realitate scrutanda et in propriis phaenomenorum fontibus detegendis tota versatur?

107. Leibnitianum systema iisdem fere, et fortasse pluribus, urgetur absurdis. Principio enim veram animi cum corpore iunctionem pessumdat. Nulla enim viget vera iunctio in hoc, quod operationes unius substantiae motionibus alterius consentiant ad unguem. Profecto si artifex duo horologia sic elaborate fabricaretur, ut aequo gradu ad horas indicandas incederent; nemo ea inter se physice iungi atque unam conflare substantiam existimaret. Deinde libertatem nomine tantum relinquit, re autem omnino demit. Nam etsi insitam animo vim tribuat, qua suas perceptiones et appetitiones eliciat; eas tamen ita perpetuo nexu invicem colligat, ut quilibet status sequens a praecedenti necessario inferatur, eoque posito nequeat non poni. Hoc autem. [illegible] isque perspicit, cum libertate consistere minime pot[illegible], praeterquam unitatem personae humanae perimat et sine probabili fundamento ad opinionem adeo peregrinam et mirabilem gradum

faciat; argumento etiam *ad hominem* coargui potest, propterea quod dum nihil sine ratione sufficiente accidere tanto opere exaggerat, seriem inducat ratione sufficiente prorsus destitutam. Nam quomodo fieri potest ut insequentis status semper ratio sufficiens in superiore contineatur, cum saepe inter eos nullus sit nexus aut societas, sed potius summa distractio?

Scite id prosequitur Genuensis; qui ad rem collustrandam exemplo, iubet ut lexicon sumatur, in quo catalogus omnium plantarum vel artium vel praestantium virorum ordine quodam recenseatur [1]. Si illud ad horam legeris, sexcenta animo recurrent obiecta eo praecise ordine quo ibi descripta sunt; ac proinde innumeras perceptiones elicies, quae inter se nullo interno vinculo colligantur. Iam vero quis sanae mentis homo persuadere sibi poterit rationem posterioris ideae vel perceptionis in anteriore contineri, nec potius in dispositione illa qua vocabula in lexico digesta sunt et secundum quam sensibus usurpantur?

Accedit quod ea hypothesi posset animus cum corpore iungi atque unam conflare substantiam, etiamsi alter Romae moraretur, alterum Lutetiae Parisiorum. Nam utrumque in tanta loci disiunctione mutuum operationum consensum servare posset, in quo, iuxta Leibnitium, iunctio substantialis animi et corporis est posita. Postremo systema hoc maximopere in idealismum inclinat. Nam, ut Wolfius fatetur, *animus eodem, quo nunc, modo sibi repraesentaret hoc universum, etiamsi mundus adspectabilis non existeret.* In eo enim systemate series repraesentationum etiam circa res mundanas nullo pacto pendet ab organis, aut obiectorum adspectabilium influxu. Quare sententia istaec nexum omnem internum revera praecidit inter animi perceptiones et corpora, quae nos circumstant. Ex eorum igitur perceptionibus aut etiam ex propensione, quae perceptiones huiusmodi comitatur, nequit desumi firmum argumentum ad existentiam corporum convincendam.

108. Denique ad tertium systema quod attinet, id iunctionem aliquam physicam et societatem animi cum corpore retinere videtur; at nihilominus mihi non probatur, duplici potissimum ratione. Primum, quia ut animi in corpus, sic corporis in animum influxum adstruit. Qua de re nonnihil materialistis favet. Corpus enim utpote extensum et solidum nonnisi contactu suarum partium et appulsu in aliud operatur. Ex quo illud sequitur ut si animus eius actioni esset obnoxius, quantitate coalesceret, ut impelli et tangi ab ipso posset.

[1] *Elem. Met.* p. 3, c. 2, pr. 27.

Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.

Altera ratio est, quia iunctio illa, quam adstruit, *accidentalis* revera est, non *substantialis*. Quare sententiam Platonis redintegrare videtur, opinantis animum coniungi corpori, ut sessor equo aut quemadmodum nauta navi coniungitur. Totam enim coniunctionem et societatem corpus inter et animum in hoc tantum reponit, quod animus agat in corpus, et vicissim corpus in animum. At hoc etiam in sententia Platonis locum habet. Nam quemadmodum navim nauta gubernat et ad cursum dirigit, ita vicissim navis nautam vehit; et quemadmodum sessor equum habenis moderatur et calcaribus pungit, ita vicissim equus sessorem trahit. Mutua igitur utriusque actio per Platonem inducitur, nec tamen idcirco una exsurgit substantia aut unum agendi patiendique principium. Ratione igitur pari, etsi in systemate influxus physici mutua actio adstruitur; haud tamen propterea vera et substantialis iunctio, quae in animo cum corpore viget, explicatur. Immo etiam abrumpitur potius; *actio* siquidem, ut dici solet, sequitur *esse*. Proinde substantiam iam existentem et completam subaudit, non constituit. Si igitur corpus agit, et animus agit per vires sibi proprias, nec ab uno alteri communicatas; utrumque substantiam efformat completam, sui iuris, et quoad existendi principia independentem.

Nec vero audiendus esset qui diceret platonici systematis comparationem inde vitari, quod animus a natura sit ad agendum in corpore destinatus. Nam vel naturae nomine intelligitur Dei voluntas; et haec cum externum aliquid sit, rem intrinsecus non commutat. Et sane si Dei voluntas hominem aliquem destinaret ut toto suae vitae tempore navi assisteret vel insideret equo, num istaec destinatio coniunctionem illam substantialem efficeret? Vel naturae nomine intelligitur ipse animus quatenus capacitatem habet et vim influendi in corpus; atque haec de sessore etiam, respectu equi, et de gubernatore, respectu navis dici possunt. Uterque enim revera hac potestate ornatur, ut alter navim, alter equum conscendat, ibique suam exerceat actionem.

Hinc alia absurditas sequitur: quod notio vitae a corpore, cui iungitur animus, omnino exularet. Nam motor alterius non est intrinsecum principium operationum eius, sed extrinsecum; quatenus ipsum movet actione non immanente sed transeunte, quae nimirum in subiecto perficitur distincto et diverso ab operante. At vero, ut supra diximus, notio vitae in eo posita est, quod sub-

stantia ab intrinseco moveatur atque in semet operetur, nimirum per vires sibi proprias et actione quae in ipso subiecto maneat a quo procedit. Ergo etc.

109. Quod cum ita sit, fictitiis hypothesibus praetermissis, quae rem obscurant potius, quam illustrent; id in primis, quod communis et intimus sensus cuique dictat, fixum ratumque sit: animum vere et physice atque nexu perquam intimo corpori copulari, ita ut una exinde efformetur substantia, licet duobus composita elementis, corpore animoque, non confusis inter se sed omnino distinctis. Ex huiusmodi autem iunctione intima perficitur, ut una in homine persona resultet unumque completum principium, quod patiatur et agat, et cui actiones, quas elicit, tribuantur. Quae res explicari aliter nequit, nisi concipiendo animum coniungi corpori ut principium vitae ipsius corporis; nempe ut principium quod corpori naturam viventis communicat et proinde vires, quibus tum vegetandi tum sentiendi operationes exercentur. Hinc animus principium erit, quod corpus cui iungitur, non modo sibi vindicet, verum etiam influxu suo in partium substantiali unitate contineat et ea donet dispositione, quae sit ad vitae functiones peragendas consentanea. Id autem vetus schola significabat sententia illa: animum uniri corpori tamquam formam eius substantialem. Haec, quae phaenomenis et rationi respondent, statuisse sit satis; a subtiliori explicatione quae modum ipsum, quo ea fiunt, exponat, temperamus. Ut enim iure dixit Augustinus: *Modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest* [1].

Articulus VI.

De sede animi.

110. Omissis opinionibus veterum, qui animum vel in corde vel in sanguine vel in alia minus praecipua corporis parte habitare rati sunt, duae celebriores extiterunt hac in re philosophorum sententiae: una, quae in cerebro conclusit animum, altera quae toti corpori praesentem fecit. Qui cerebro affigunt animum, hi quoad locum praecise determinandum discrepant inter se. Cartesius enim in glandula pineali, quae cerebri medietatem occupat; La Peyronie cum plerisque in corpore calloso; alii in alia capitis aut nervorum parte animum collocarunt. Rationes quibus moventur, ad

1 *De Civitate Dei* c. 10.

has summatim reduci possunt. Primum, quia animus ibi residere dicendus est, ubi sensationes exercet. Has autem exerceri aiunt in solo cerebro. Quod ut probent, experimentis nituntur Boërhaavi et Halleri, qui animadverterunt omnem sensum aboleri, si comprimatur vel putrefiat vel discutiatur medulla cerebri, aut si nervuli, qui illinc ad sensoria protenduntur, intercidantur aut alia quavis ratione perturbentur. Deinde, quia intelligi non posse dicunt quomodo ens simplex et finitum pluribus corporis partibus sit praesens, quin hoc ipso extensionem subeat.

Sed si vera volumus iudicare, argumenta eiusmodi futilia sunt. Nam quod, laborante cerebro vel communicatione inter cerebrum et sensorium impedita, sensio cesset; id minime probat eam in cerebro perfici. Cessatio enim illa contingit propter necessarium nexum, qui inter praecipuas corporis partes ad sensationem exercendam requiritur. Cuius necessitatis ratio multiplex afferri potest. Nam subiectum efficiens ut operetur, congruenti debet dispositione ornari ad naturalem eius statum consentanea. Haec autem, ad sensationem quod attinet, exquirere videtur ut debita communicatio et societas inter sensoria vigeat et cerebrum. Cerebrum enim est praecipuum instrumentum, ex quo cetera sensoria pendent, et quasi fontem constituit totius vitae sensilis. Quare cum sensoria ab hac societate removentur, quae ad naturalem eorumdem constitutionem pertinet; extra statum reperiuntur ad functiones suas obeundas accommodatum. Praeterea in cerebro fluidum quoddam elaborari videtur, quod illinc ad sensoria derivatur ut ea ad operandum disponat. Quare ligato nervo vel dissoluto cerebro, cum diffusio huius fluidi iugiter a cerebro manantis perturbetur; organa sensoria a dispositione desciscunt, quae ad rite operandum ipsis necessaria est. Hinc eorum operatio interrumpitur; quia quodque agens non operatur, nisi rite dispositum sit, et omnes adsint conditiones ad operationem requisitae [1]. Talis igitur nexus et socie-

[1] Apposite hac in re Genuensis: « Enimvero quam parum verisimilis sit hypothesis spirituum animalium eo sensu quo a Cartesio invecta est, a plurimis est commonstratum; et recentes mechanici suis coniecturis nihil aliud demonstrarunt, nisi ope nervulorum et fibrillarum communicari motus a cerebro ad extimas corporis partes aut ab his ad cerebrum; at id nihil prohibet quominus sit verum vim vitalem esse toto corpore fusam, atque ab ea actiones humanae naturae necessarias esse; quinimmo aperte videntur hoc eorum plerique dicere, in primis Boërhaave quem ego hominem in his rebus impense doctum habeo. Sed quibuscumque tandem mediis vis haec vitalis per corpus, diffundatur et undecumque diffundi incipiat seu a corde seu a quocumque alio loco, siquidem ea a mente est immediate, non potest concipi nisi tamquam vis mentis vitalis et essentialis toto

tas ratio est opportuna phaenomeni, non vero quia omnis sensatio in cerebro fiat, quod vehementer conscientiae repugnat. Hac enim docemur sensationem quamlibet in proprio perfici sensorio; quod testimonium si hic fallit, nescio cur aequo iure in ceteris etiam non mentiatur; atque ita in scepticismum fiet lapsus.

Accedit, ut adversariorum ratiocinatio in ipsos etiam torqueri possit. Nam si inferre licet sensationem in cerebro perfici, propterea quod corrupto cerebro sensatio deficit; pari ratione ex eo quod corruptis organis sensatio desinit, fas erit deducere sensationem in organis exerceri.

Secundum argumentum, quod aiebat intelligi non posse quomodo ens simplex et finitum toti corpori sit praesens, speciosum est, sed pondere vacat. Nam si dicitur non posse intelligi, hoc tantum sensu, quatenus modus eius nequeat distincte comprehendi, nec sensili aliqua imagine repraesentari; id ultro fatebimur. Verum non inde infertur rem ipsam reiiciendam esse. Secus multa alia, ceteroquin indubia, pari ratione repudiarentur, propterea quod nec imaginatione referri possunt, nec notione undique distincta explicari. Profecto creationem, naturam spiritus, iunctionem animi cum corpore, intellectionis originem, idearum societatem, aliaque sexcenta, nec imaginamur, nec modum quo sunt aut fiunt directe percipimus; et tamen ea nemo prudens inficiatur.

Quod si illa propositio accipitur hoc alio sensu, quatenus nimirum rem iudicare ac mente concipere nequeamus, falsissima prorsus est. Nam ad iudicium quod attinet, ea profecto iudicantur, quae vel immediate patent, vel ex legitima ratiocinatione inferuntur. Praesentiam vero animi in toto corpore legitima ratiocinatione suaderi inferius elucebit. Ad conceptum autem mentis quod spectat, ea tantum concipi nequeunt, quae repugnantiam sibi implicant. Hac autem in re nullam vigere repugnantiam perspicuum est. Nam repugnantia vel inde exsurgeret, quod animus est inextensus et ab omni partium concretione liber; vel ex eo quod finita constat realitate. Neutro ex capite oritur. Namque si repugnaret inextensum pluribus simul adesse locis; sequeretur aperte, Deum etiam (qui certe inextensus est) ubique esse non posse; quod enim per se repugnat, id ne Deo quidem attribui potest. At quis audeat divinam immensitatem sic levi brachio pessumdare?

At Deus, inquient, infinitus est. Idcirco pluribus adest locis. Contra vere animus humanus limitibus adstringitur.

« corpore fusa. Cumque mens discerpi in partes et dividi nequeat, erit ea vis mentis « immanens, adeoque erit tota mens velut entelechia prima intime toti corpori « praesens omnibusque partibus tota. » *Elem. Metaphys.* p. 5, c. 2, pr. 21.

Reponimus: simultanea igitur praesentia pluribus exhibita partibus non ratione simplicitatis (quae Deo etiam inest) sed ratione tantum limitum animo non competeret. Ne id quidem cum veritate dici potest. Nam illud dumtaxat ratione limitum rebus creatis repugnat, quod vel infinitam sibi implicat realitatem, vel infinitam aliquam relationem. Neutrum autem hic locum habet. Animus enim cum unius tantum corporis partibus sit praesens, finitam relationem includit et finitam exercet activitatem. Nec sane Deus infinitus censendus esset, si nonnisi uni tantum corpori, etsi quoad singulas eius partes, praesentiam suam exhibere posset, sed quia infinitus est, hoc sibi vindicat, ut omnibus omnino rebus, quotquot exstant, sit praesens; capacitatem vero retineat et exigentiam existendi in omnibus possibilibus rebus, si crearentur; quod quidem animo humano non tribuitur.

111. Ex explicatis apparet nullam esse rationem cur ab opposita sententia discedatur. Immo vero ad eam omnino accedendum esse, his potissimum argumentis persuademur.

Primum, quia indignum excellentia et nobilitate animi est ut puncto tamquam nidulo affigatur. « Nam puto, Leibnitius aiebat, « convenire ut animas tamquam in punctis consideremus [1]. » Et sane spiritus, utpote immenso intervallo corpore praestantior, a partibus materiae non adaequatur. Hinc ab una potius earum partium aut alia coërceri nequit; sed iis omnibus adesse debet, ad quas virtus eius et operatio immediate porrigitur; ac proinde ibi est, ubi agit. Iamvero animus immediate operari in toto corpore, ex eo quod sit forma substantialis corporis apertissime sequitur. Deinde, adversa opinio reluctari videtur unitati compositi humani et commentum restaurare Platonis, quo fingebat animum coniungi cum corpore instar nautae vel equitis navim aut equum moderantis. Non enim ex cerebro influxum alium in reliquum corpus exerceret, nisi quod ipsum regeret et ad motus varios incitaret. Tertio, ut conscientia testatur, in quavis parte corporis sensilis vita perficitur. Atqui non perficitur sine anima; ex ipsa enim vis sentiendi fluit et operatio, cui corpus instar instrumentorum sensoria suppeditat. Ergo in qualibet parte corporis animus adsit necesse est. Et sane nos ita obiecta conspicimus, aut audimus, aut tangimus; ut experiamur vim illam sentiendi, ac proinde animam a qua dimanat, inesse oculis, auribus, manibus. Nec dicatur idcirco id contingere, quia sensatio in cerebro exercita ad sensoria referatur. Nam hoc importaret ut primum sensationem experiri in

[1] Vide eius epistolas. Oper. t. 2, p. 285, edit. Genev.

cerebro deberemus, et deinceps actu quodam secundario eam ad sensoria referremus. Id vero conscientiae non respondet. Quare si huic testimonio potius standum est, quam vanis philosophorum insomniis, animum in quavis parte corporis sentire, ac proinde in quavis parte corporis praesentem esse fateamur oportet. Quod vero in iisdem totus adsit, id aperte ex eius simplicitate consequitur. Simplex enim, cum partibus careat, ubi adest, totum adest.

Denique, eiusmodi interrogatione urgemus adversarios. Si animus cerebro tantum insidet, extensamne aliquam eius partem, an punctum occupat individuum? Si hoc postremum eligitur, varie peccatur. Nam in primis istiusmodi punctum nullum est. Quaelibet enim materiae pars extensione tenetur, atque ideo punctum eius omnino individuum abstractione tantum mentis concipitur. Deinde, etiamsi huiusmodi punctum fingeretur, tamen motiones fibrillarum ad varias perceptiones obiectorum determinandas necessariae illuc coire non possent. Hae enim pro obiectorum varietate diversae sunt et oppositae; motus autem diversi et oppositi, si in puncto eodem recipiantur, confunduntur, immo etiam destruuntur. Quare animus ibi assidens a diversis motibus, ut adversarii volunt, eodem tempore determinari non posset. Quare animus in ea hypothesi diversas eodem tempore sensationes non adverteret; cuius contrarium experientia testatur. Sin vero prima pars datae optionis assumitur, causa finita est. Nam si per ipsos adversarios animo non repugnat ut extensionem aliquam informet simul; cur repugnabit ut eiusmodi extensio sit ipsum totum corpus; cum praesertim postremum hoc ratio et phaenomena evidentissima persuadeant [1]?

[1] Quod cum ita sit, nonnisi temere et praeiudiciorum illecebra hanc reiici ab adversariis sententiam iure existimavit Genuensis, qui sic ait: « Tandem hoc systema (praesentia nimirum animi in toto corpore) accommodatum est non iis tantum phaenominis facilius explicandis, quae vitam et sensum spectant, sed iis maxime quae ad voluptatem et dolorem pertinent, quae praeterquam in toto sentiuntur corpore, intensionem suam habent et remissionem in ratione eius intensitatis et remissionis, quae est in ea motione aut irritabilitate corporis, qua praecipue vita et sensus animalis continetur. Et congeminantur haec plerumque, ut plures diversi generis dolores, et voluptas et dolor, iique in diversis hominis partibus vivide et distincte sentiantur. Quae cum ita sint, qui scholasticorum systema nimis praepropere damnant, ii saeculo indulgent, non rationi consulunt. Nec Cartesius qui adversus praecipitantiam philosophandi tam saepe invehitur, rem hanc attente ad incudem revocaverat. Qui sequuti sunt, novitatibus dum toti intendunt ac vetera negligunt quae paucis emendare poterant, dixere magis quod concupiverant quam quod repererant. Nempe vetera fastidiosum hominis ingenium contemnit, *transvolat in medio posita et fugientia captat.* » *Elem. Metaph.* pr. 5, c. 2, pr. 21.

112. At enim, dicendus tunc erit animus toto corpore diffundi, eoque diminuto vel aucto, diminui pariter vel augeri. Id vero repugnat.

Resp. Si hoc argumentum, vim ullam haberet, ad Dei etiam omnipraesentiam eripiendam valiturum esset. Si enim nequit res simplex omnibus compositi cuiusdam partibus praesens esse, quin hoc ipso diffundatur et augmentum vel decrementum accipiat; id Deo etiam, qui omnibus huius mundi partibus praesens est, tribuendum esset; quod certe nemo dicet. Sed ut directe eam difficultatem solvamus, distinctione utimur. Nam si diffusio *translate* intelligitur, prout intimam significet praesentiam ab animo singulis partibus exhibitam; nihil vetat quominus hoc sensu vocabulum illud adhibeatur. Voces enim consimiles ad Dei immensitatem exprimendam saepe usurpantur, velut cum in Scriptura Deus terram et coelum implere, aut ab Augustino per totum mundum diffundi dicitur. Neque hinc puerili metu timendum est ne corporeus evadat animus. Non enim quia substantia spiritualis intime pervadit corpus, idcirco cum ipso confunditur aut consimilem naturam induit. Immo vero id potius ad eius praecellentiam et virtutem pertinet ut sine concretione aut mixtura possit simul pluribus extensi cuiusdam partibus adesse. Sin autem diffusio illa proprie usurpatur, quatenus expansionem quamdam molis significet, *falso supposito* laborat obiectio. Subaudit enim non posse rem simplicem pluribus adesse locis, nisi expansionem in se suscipiat aut quantitate aliqua coalescat, quae expansioni subiiciatur. At expansio in molem dumtaxat cadere potest. Quapropter ea, quae partium admixtione vacant, expandi nequeunt. Hinc fit ut quamvis in pluribus simul corporis cuiusdam sint partibus, tamen in eo sensu minime diffundantur. Cum igitur de simplici natura hic agatur, difficultas obtruditur aliena prorsus a quaestione, quae agitur.

Alterum vero, quod addebatur, negandum plane est. Ut enim Deus, quia simplex est non augetur nec minuitur, aucta vel imminuta rerum creatarum mole, sed tantum maiori vel minori quantitati fit praesens; sic etiam de animo dicendum est. Id enim tantum imminui potest vel augeri, quod partibus coalescit. Quare animus, partibus corporis imminutis vel auctis, grandiores vel minores partes informat, quin augescat vel minuatur in semetipso. Non enim contactu molis corpori coaptatur; sed tantum contactu virtutis, qua spiritus quamlibet determinatam materiae portionem excedit.

CAPUT TERTIUM

IDEOLOGIA.

Quamvis idearum nomine generatim quilibet conceptus mentis intelligi soleat; tamen strictiore significatu ii tantum conceptus intelliguntur, qui veritates universales et abstractas respiciunt. Nam idea ad intellectum refertur; ac proinde iis notionibus proprie convenit, quae elementis constant mere intelligibilibus. Iam vero, si Deum excipimus, cuius notio mere intelligibilis est, (nam ipsum apprehendimus ut Ens perfectissimum in se subsistens); cetera individua natura directe non attingimus nisi per proprietates, quae sensibus percipiuntur [1].

Quidditates tantum, seu essentiae, sunt mere intelligibiles; sed hae eo ipso quod tales sunt, notionibus abstractis et universalibus continentur. Quare, cum origo idearum quaeritur, non aliud revera quaeritur, nisi origo conceptuum universalium et abstractorum. Ceteri enim conceptus, quibus individua sensibilia respiciuntur, difficultatem nullam habent; siquidem optime explicantur per reflexionem mentis supra phantasmata.

His explicationis gratia praeiactis, ad diversa expendenda systemata veniamus.

Articulus I.

Systemata empirica.

113. Ut antiquissima non omittantur, Democritus et Epicurus originem idearum per defluxum quemdam imaginum materialium explicarunt. Rati enim sunt simulacra quaedam seu superficies tenuissimas a corporibus assidue divelli atque per interiectum aërem in sensus immissas ad cerebrum et animam penetrare.

Hoc commentum adeo absurdum esse patet per sese, ut refutari plane non egeat. Non solum enim in confusione intellectus cum sensu, sed etiam in absoluto materialismo fundatur. Praeterea, individua dumtaxat cognosci, et nullas dari in nobis ideas universales et abstractas, contra experientiam, subaudit. Denique ridicula complectitur, nempe perpetuam idolorum a corporibus abscissionem, eorumque ludicrum hac illac avolantium commeatum.

[1] Vide quae diximus supra cap. I, articulo IV *De intelligentia* num. 1; ubi qua ratione intellectus singularia cognoscat explicavimus.

Huic vero insaniae proxime accedit recentiorum materialistarum deliratio, Tollandi, Hobbesii, Volney, Helvetii, d' Holbac aliorumque, mentis ideas ex corporis structura et motu fibrillarum repetentium. Quae vanitas cum ex iis, quae supra tum de simplicitate et spiritualitate animi, tum de natura facultatum cognoscendi disputavimus, explosa sit, hic dispendio temporis iterum tractanda non est.

His igitur missis, quae nec inter hypotheses haberi merentur, ad meliora vel saltem non adeo absurda veniamus.

Systema Lockii.

114. Bonus hic philosophiae instaurator, hanc idearum obtrudit originem. Animum inquit suae creationis exordio tabulae cuidam abrasae assimilari, in qua nihil omnino depictum aut delineatum sit. Hinc ideas omnes, quas deinceps mens adipiscitur, depromi autumat ex experientia et observatione obiectorum, quae sensibilitate tum externa tum interna attinguntur, et ex consideratione quam animus perceptionibus illis sensibilibus adiungit. Quare duos veluti fontes idearum assignat: *sensationem*, *reflexionemque*. Nomine sensationis ipsam relationem tum sensuum externorum tum sensus intimi usurpat; nomine vero reflexionis attentionem quamdam animi in sensationem redeuntis, vel meditationem quae sensibilitati praestetur intelligit [1].

Eiusmodi sententia idearum origini explicandae prorsus est impar. Quin etiam, si vera fatemur, totum intelligentiae patrimonium plane diripit. Nam attentio et mentis meditatio (quae nonnisi iterata quadam et obiecto alte defixa attentione constat) circa ea dumtaxat exerceri possunt, quae in cognitione iam extant. Nec novi aliquid iis adiungunt; sed tantum ad ea clarius et distinctius percipienda valent, quae iam confuse vel imperfecte percepta sunt. Animus igitur harum facultatum adminiculo nonnisi eas ipsas perceptiones, quas sensibilitate adeptus est, vividius sibi obiiceret et altius retineret. Vel etiam, ut largitiosi simus, hoc adderet: ut attentione ad unam prae aliis revocata, partes illas, quae in composito a sensibus relato insunt, secerneret, aut plura individua ab iisdem percepta, simul copularet. Nec vero conscientia, quam sensum intimum appellat, maius conferret aliquid. Haec enim in sententia Lockii non aliud plane refert, nisi internarum modificationum congeriem, in qua proinde vi systematis ipsa animi notio re-

1 *Essai Concer. l'ent. hum.*, liv. 2, ch. 1.

ponitur. Quare si sensibilitas externa et reflexio altiores mentis conceptus non explicant, eos multo minus explicabit sensus intimus.

Hac igitur admissa idearum origine, non aliud cognosceret animus, nisi quod a sensibus perceptum est, totaque mentis vis in hoc uno cerneretur, ut sensationes distinctiores efficeret, earumque ad summum obiecta vel in partes distribueret, vel in nova conflaret composita. En analysis et synthesis Lockiana. At vero sensus non aliud obiiciunt nisi concretum, contingens, mutabile; in ipsisque corporibus referendis vix externas tantum qualitates deprehendunt. Ergo nonnisi haec obiecta perciperet animus; licet ea clariora faceret, et partiretur vel componeret. Totus igitur ordo cognitionum *a priori*, quae necessitatem et universalitatem involvunt, exularet ab animo; nullaque amplius notio superesset quae sensibus non usurpetur. Quid igitur erit de rationibus existentiae, substantiae, infiniti, causae, iustitiae, ordinis, pulchritudinis, ceterisque omnibus quae menti obversantur et quae nec sensationibus constant nec a sensationibus deduci possunt?

Mirum profecto esse non debet si sua nixus idearum origine, notiones eiusmodi tam absurde Lockius deinceps explicet, ut substantiam in collectione qualitatum sensu perceptarum esse positam; infinitum ex finitorum additamento in cognitione nostra emergere; causam in hoc cerni dicat, quod ope sensuum nonnulla se vicissim excipere, et alia post aliorum applicationem exoriri observemus. Quae quidem si vera essent, hae tres praecipuae notiones, quibus tota fere nititur philosophia, penitus evanescerent. Collectio enim qualitatum, earumdem congeriem non substantiam exhibet; finita finitis addita nonnisi finitum, etsi maius, suppeditant; successio phaenomenorum unius post aliud, merum ordinem externum, non internum nexum et consecutionem propriam effectus repraesentat. Quare doctrina haec, cum conceptus substantiae, causae, infiniti, pessumdet; animi humani, exterioris mundi, supremi Numinis scientiam plane destruit. Sic perbelle quidem instauratio philosophiae perficitur.

Systema Condillachii.

115. Doctrina Lockii Condillachismum genuit [1]. Cum enim reflexio nonnisi reditu quodam praeviae alicuius facultatis constet,

[1] Apposite Cousin. « Ainsi d'une partie la sensation précède; de l'autre, l'en« tendement n'est pour Locke, qu'un instrument dont toute la puissance se con« sume sur la sensation. Locke sans doute n'a pas confondu la sensation et les

et ante reflexionem Lockius nonnisi sensibilitatem induceret; consentaneum sane videbatur ut vis illa animi ad ipsam sensibilitatem revocaretur, quae deinde se perficeret ac multifariam explicaret. Id praestitit Condillac. Quare ut empirica Baconi methodus Lockium erat paritura, sic Locke sinu veluti suo ferebat Condillachii sensismum. Ut igitur hoc systema breviter exponam, pauca haec habetote: Intellectus sex constat facultatibus: *attentione*, *comparatione*, *iudicio*, *reflexione*, *imaginatione*, *ratiocinio*; quae quidem non sunt aliud nisi ipsamet sensibilitas aliter transformata. Nam cum sentimus, multa nobis offeruntur obiecta, quorum nullum distincte percipimus. Hinc in uno seorsum obtutum figere opus est, ut distinctior cognitio fiat. Haec actio dicitur *attentio*; quae sane non est aliud nisi sensatio unius obiecti, perinde nos occupans, quasi aliae deessent nec ulla a ceteris obiectis impressio exereretur. Deinde quemadmodum uni obiecto, sic duobus etiam eodem tempore advertere cogitationem possumus. Tunc exsurget *comparatio*; quae proinde duplici attentione constabit, atque ideo ab ipsa sensatione non differet. At vero nequimus duas sensationes per comparationem habere simul, quin unam veluti prope aliam contueamur. Hinc perceptio eorumdem convenientiae vel discrepantiae statim emergit, quae *iudicium* nominatur, quaeque proinde sensionibus etiam continetur. Insuper saepenumero cognita ex vi iudicii relatione una, ad alias internoscendas gradum facimus. Ut id fiat, necessaria erit series quaedam iudiciorum et attentio pluribus gradatim et pedetentim obiectis adhibita. Hic actus dicitur *reflexio*, quia ex uno iudicio in aliud quodammodo resilit; et, cum non constet nisi iudiciis et comparationibus, sensationem non excedit. Denique, postquam ope reflexionis varias qualitates elicuerimus, quibus res diversae differunt, possumus illas in uno veluti sociare subiecto. Tum etiam uno prolato iudicio, iudicium aliud saepe deducimus, quod forte in illo continebatur. Prima earum actionum *imaginatio*, altera *ratiocinium* dicitur; utraque vero, ut patet, sensationibus mere constabit. Omnes igitur animi

« facultés de l'âme; il les distingue très expressément; mais il fait jouer à nos « facultés un rôle secondaire, et insignifiant, et il concentre leur action sur les « donnés sensibles; de là à les confondre avec la sensibilité elle-même il n'y avait « qu'un pas, et là est le germe faible encore de la future théorie de la sensation « comme le principe unique de toutes les operations de l'âme. C'est Locke, qui, « sans le savoir, et sans le vouloir, a frayé la route à cette doctrine exclusive, « en n'ajoutant à la sensation, que des facultés, dont tout l'emploi est de s'exer- « cer sur elle sans aucune vertu propre et originale. » *Hist. de la Philos. du dix-huit. siècle lec. 18.*

facultates quae intellectum conflant ad sensibilitatem reduci possunt.

116. Non equidem scio utrum aliquid ineptius afferri poterat. Hac enim doctrina natura hominis vix aut ne vix quidem a belluis discriminatur. Sane si, ut ipse asserit Condillac, homo dum multitudine sensationum afficitur, nobilius nihil offert quam animal persentiscens; etiam cum intelligit, praestantius aliquid praeseferre non poterit. Sensismi enim sententia, intellectus aliud nihil est, nisi complexus earum facultatum, quae sensibilitate multimodis variata constituuntur.

Sed ut cominus cum hac absurditate pugnemus, animadvertimus primum eam sibi consentaneam minime esse. Nam etsi facultates, quas enumerat, ad sensationem reducerentur; tamen etiam tunc adstruenda esset in animo vis quaedam a sensatione distincta, quae eiusmodi transformationes perageret; quae proinde cum iis confundi non posset, nisi artifex idem esse dicatur cum materia quam perficit et elaborat [1]. Deinde hoc ipsum falsum est, facultates illas cum sensatione confundi. Qua in re ne nimii simus, tres dumtaxat considerandas assumimus: attentionem, iudicium, ratiocinationem. Attentio certe per sensationem explicari non potest. Etenim ut animi obtutum in rem aliquam prae ceteris coniiciamus, satis profecto non est (quemadmodum vellet Condillac) organa sensuum ad illam converti atque impressione affici vividiore. Saepe enim obiectum quod cogitamus, in sensilium numero non habetur; atque ideo non est eiusmodi, ut in sensus incurrere possit et in organis impressionem exerere. Quod si sensibus obversetur, tamen nisi energia animi ad illud contemplandum actuose flectatur, sensatio omni attentione prorsus destituitur. Et re sane vera, quam saepe intervenit ut sensili obiecto nobis proposito, quod vivacissime in organa imprimat, cogitationem tamen ab eo prorsus avocemus, et in re plane diversa vel etiam contraria defigamus? Id phaenomeni, quod frequens est, cum

[1] « Il est difficile de comprendre ce que veut dire Condillac avec cette expression : la *sensation transformée ;* mais en admettant que l'expression soit claire « et le fait exact, il restera à expliquer comment s'exécute cette transformation, « avec quel instrument ; et alors il faudra bien admettre en nous une faculté qui « agit sur la sensation pour la transformer en effet ; il faudra admettre autant de « facultés transformatrices, qu'il y a de transformations successives ; et alors on « en reviendra encore au même point. Confondre les facultés actives de l'esprit « avec la sensation sur laquelle s'exercent, n'est ce pas la même chose que si on « confondait l'industrie de plusieurs ouvriers avec la matière brute qu'ils élaborent tour-à-tour ? » DE GERANDO *Histoire comparée des syst.* p. 2, c. 12.

Condillachiana metamorphosi minime conciliatur, ostenditque attentionem, plene sumptam, vim aliam a sensatione distinctam sibi adsciscere.

Iudicium vero multo minus cum sensatione confunditur. In primis enim falsum est illud, quod inquit Condillachius, iudicium per meram comparationem idearum haberi; comparationem autem in simultanea duorum obiectorum perceptione reponi. Optime enim quisque potest duo obiecta simul attingere, quin tamen invicem comparet; vel etiam ea inter se comparare, quin idcirco eorumdem convenientiam vel discrepantiam percipiat, in qua perceptione per ipsum Condillac iudicium situm est. Hoc igitur actione quadam continetur, quae etsi duas illas praevias habet, ab iis tamen oppido distinguitur; nec mera est intuitio vel comparatio extremorum, sed eorumdem relationis perceptio. Ex quo emergit ut iudicium ideas generales exquirat, quibus sensatio omnino vacat.

Denique ratiocinatio non idem est, ac perceptio duorum iudiciorum, sed eorumdem relationis intuitus, per quem unum ex alio derivari vi axiomatum generalium internoscatur. Qui actus quantopere sensationem excedat, nemo est qui non videat. Non enim in facto aliquo concreto, quod experientia compertum est, cogitando aut comparando versatur; sed cognitionem importat, qua ex infinita amplitudine alicuius veritatis, experientiam omnem praetergredientis, particulare aliquod ea inclusum eliciatur.

Praeterea, si omnia quae in nobis sunt ad sensationem reducerentur, eorum tantum obiectorum ambitu cognitio nostra coërceretur, quae sensibus obnoxia sunt aut inde deduci possunt. Id vero falsissimum est. Nam, ut cuique conscientia testatur, notiones nobis insunt, quae in rebus omnino immaterialibus revera versantur quaeque omnem materiae conditionem a se reiiciunt, aut etiam necessitatem et universalitatem involvunt. Huc accedit lucta illa saepe vehementissima, qua voluntas et ratio sensationi obsistunt, eamque sibi obtemperantem faciunt. Quod profecto immensam intercapedinem inter utrasque facultates ostendit.

Postremo, ne plura consecter, eandem veritatem declarat abstractio, qua pollemus, idearum. Nam sensatione nonnisi concretum et singulare obiectum continetur, certo tempore, loco, dimensione, ceterisque materiae adfectionibus definitum. His vero omnibus spoliari obiectum debet, ut generalis idea efformetur. Vis igitur quaedam a sensibus toto coelo discrepans et omnino sui generis necesse est animo insit, quae obiectum aliter, ac sensatione attingatur, inspiciat; illudque non prout a natura profertur,

sed prout ab ipsa perficitur contueatur. Ex quibus quanto in errore versetur, quantumque se eludat Condillac perspicuum profecto est; praesertim cum nullo solido fundamento, quod diligenter expendi meretur, suum systema fulciat.

Systema Laromiguierii.

117. Calamitosam Condillachii doctrinam minuere conatus est Laromiguière, qui praeter sensationem, qua patiens est animus (siquidem in ea impulsio extrinsecus intro advenit), vim quamdam actuosam agnoscit, quae in ipsas sensationes agat, et in qua, vice versa, impulsio intus efferatur foras. Hanc vero activitatem cum deinceps in attentionem, comparationem, et ratiocinium partiatur, his tribus intellectum hominis constare facultatibus earumque munere ceteras omnes explicari autumat [1]. Addit autem comparationem non esse aliud, nisi duplicem attentionem; ratiocinationem vero duabus comparationibus contineri. Quare, ad summam, unica attentio circa sensationem operando originem idearum suppeditat.

Eiusmodi opinio etsi a Codillachii absurditate aliquantulum distet, tamen manca admodum est, et ad Lockii sensismum redit. Attentio enim facultas secundaria est, quae aliud efficere nihil potest, nisi ut animum obiecto proposito altius applicet, atque id, quod eo continetur, eliciat. Si igitur facultates omnes ad attentionem revocarentur (cui quidem sola antegressa sensatio sit), nonnisi sensilium obiectorum circulo cognitio nostra obvolveretur. Quare rationes fere omnes, quae Lockium impugnarunt, adversus Laromiguierum militant.

Atque haec contra empirismi systemata innuisse sufficiat, ut nihil dicam de influxu pestifero quem illa in mores et praxim habent. Nam si sensatio est fons et suprema causa cognitionis, necessario consequitur ut sit etiam principium et regula appetitionis. Hinc ratio finis ultimi ex voluptate corporea, et mensura officiorum ex utilitate desumenda erunt; quemadmodum reapse fere omnes empiristae vi logicae adducti praecipiunt.

[1] *Leçons de philos.* leç. quatrième, unde concludit: « L'entendement humain « comprend donc trois facultés, et n'en comprend que trois: l'attention, la com- « paraison, le raisonnement. » Et paulo ante dixerat « Par l' attention qui con- « centre l'activité, par la comparaison qui la partage et qui n'est qu' une double « attention, par le raisonnement qui la divise encore, et qui n'est qu'une double « comparaison, l'esprit devient donc une puissance. »

Articulus II.

Systemata idearum innatarum.

118. Nobiliores philosophi melius de praestantia animi sentientes, empirismo contrarium callem inierunt, idearumque principium ex ratione ipsa repetendum esse duxere. At plerique dum empirismi vitia cavent, opposito prorsus excessu peccant, et rationalismo viam aperiunt. In primis enim Plato, qui ontologismi auctor et quasi parens haberi solet, mentis ideas a natura fuisse ingenitas opinatus est vi intuitionis cuiusdam innatae, quae aeternis rerum archetypis adhiberetur. Quod vero rerum notitiam in dies adipisci videamur, hoc propterea contingere ait, quod cognitio, quam homo a nativitate possidet, ob iunctionem animi cum corpore, velut consepulta et iners delitescat; donec successu temporis, adveniente impulsu sensuum, animus a se torporem, quo iacet, excutiat. Hinc scientiam omnem ad reminiscentiam revocat.

Diversa ratione systema hoc redintegrare conatus est Cartesius, qui, praeter ideas *adventitias* quae sensuum ministerio comparantur, et *factitias* quas animus sibi inde efformat, tertium genus adstruxit, quas *innatas* nominavit, et a natura ipsa repetiit [1]. Tertius accessit Wolfius, qui ideam totius universi ingenitam induxit. Hanc rerum omnium confusam expressionem esse ait, at ita ut perceptiones contineat, quae gradatim evolvantur fiantque distinctae, prout obiecta in corpore, cui iunctus est animus, mutationes gignant [2]. Denique hac nostra aetate Rosminus

1 *Medit.* 3, in qua sic ait: « Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur etc. » Deinde veluti animi pendens haec adiungit: « Vel forte etiam omnes esse adventitias possum putare, vel omnes innatas, vel omnes factas, nondum enim veram illarum originem clare perspexi. » Quare recentior idearum innatarum opinio, etsi Cartesio passim tribuatur, tamen verius eius asseclis tribuenda est, qui illam a magistri placitis derivarunt.

2 *Psych. Rat.* sec. 1. Hanc sententiam primum tradidit Leibnitius sic aiens: « Deus animae in creatione dedit ideas confusas et involutas omnium obiectorum universi, quae evolvantur et distinctae fiant, prout obiecta mutationes producunt in eo corpore quod animae est coniunctum. » (*Observ. ad recent. lib. de Fidei et rationis consensu. Op.* t. 2, p. 237.) Idem alibi etiam insinuat; etsi in epistola ad Pfaffium se hoc non serio sed hypotheses tentandi gratia protulisse dicat.

novo apparatu et modo systema idearum innatarum proposuit [1]. Docuit enim unam tantum maxime abstractam et indeterminatam ideam a natura inditam animo esse, intuitionem nimirum *entis possibilis et idealis*, quae sit veluti intelligentiae forma et ipsum lumen rationis constituat. Ex huius autem applicatione et determinatione diversa aliae omnes ideae genericae aut specificae exoriuntur occasione sensationis et vi reliquarum operationum animi. Immo ex illa ipsa profluunt iudicia, quatenus posita sensatione, quae impressionem concreti obiecti referat, idea entis illi adiungatur et in perceptionem quodammodo mutetur, qua obiectum exstare affirmamus.

I.

Reiicitur systema Platonis.

119. Vel hac unica animadversione Plato refelli posset, quod per ipsum intelligeremus ea, quae numquam scivimus, et nesciremus ea quae semper intelleximus. Etenim per Platonem scientia nostra esset de ideis archetypis, quae obiecta referunt omnino diversa a rebus, quae adspectabilem naturam conflant. Scientia autem harum rerum in se cognitarum careremus omnino. At quis sanae mentis homo non sentit se viceversa archetypas illas formas extra mundum visibilem subsistentes prorsus ignorare; contra de iis cognitionem habere, quae mundano hoc orbe continentur? Quare eius doctrina inter ingeniosas et doctas fabulas amandanda videtur.

Praeterea his urgetur incommodis: I. Tota quanta est hypothesi nititur absurdissima, quae animum ante hanc vitam astra habitantem et propter scelus, nescio quod, corpori illigatum facit. II. Plura complectitur, quae non modo ad arbitrium conficta sunt, sed etiam vix aut ne vix quidem sine repugnantia possunt intelligi. Nam sopor ille ex admixtione corporis inductus in animum, et specierum menti impressarum quasi velamen, nulla congruenti ratione explicari possunt. Nam quod aliquid simile nonnullis accidat hominibus ex morbo aliquo organa sensuum praepediente, id naturae non adversatur, quae deficere in paucioribus quandoque potest propter adiuncta quaedam eius ordinem perturbantia. Sed quod tam immane detrimentum animi commune et naturale sit omnibus; id confingi sane non potest, quin praeposterus na-

[1] *Nuovo Saggio sull'Origine dell'idee.*

turae ordo et animo nocivus habeatur. III. Iunctio animi et corporis pro praesenti statu non secundum naturam accideret, sed monstruose et incondite. Nam quod naturale est, id in bonum et emolumentum cedit subiecti, et quidem quoad partem nobiliorem, quae proprie et maxime perfectionem eius attingit. At vero in Platonis sententia animus etsi non quoad sensus, tamen quoad intelligentiam, quae praestantissima facultas est, ex iunctione cum corpore valde debilitatur et deprimitur; siquidem sopitis et quasi pulvere quodam obductis ideis, ea contemplatione privatur, quam ante per innatas ideas sortitus erat.

II.

Reiicitur systema Cartesianum et Wolfianum.

120. Ad Cartesianos quod attinet, ipsorum opinio nulla probabili ratione fulcitur. Nam quod intellectuales ideae nequeant a sensibus originem ducere, id sensismi commentum evertit, sed ideas innatas esse minime probat. Ad illas enim in animum introducendas oppido sufficit altior quaedam intelligentiae vis, quae sensationibus positis, ideas producat in animo. Quod qua ratione explicandum sit, ultimo loco dicetur, neque hic importune antevertendus est ordo. In philosophia vero ut nihil mancum et non sufficiens, sic nihil supervacaneum et redundans admittendum est. Atque haec idearum innatarum nulla necessitas adeo ipsi illuxit Cartesio, ut obiicientibus aperte responderit, se earum idearum nomine non aliud intellexisse, nisi facultatem quae ideas eliceret, non vero ipsas ideas formaliter acceptas. Sic enim inquit: « Cum « ait mentem non indigere ideis vel notionibus vel axiomatibus « innatis, et interim ei facultatem cogitandi concedit (puta natu- « ralem sive innatam), re affirmat plane idem quod ego, sed ver- « bo negat. Non enim unquam scripsi vel indicavi mentem indi- « gere ideis innatis, quae sint aliquid diversum a facultate cogi- « tandi. Sed cum adverterem quasdam in me esse cogitationes, « quae non ex obiectis externis nec a voluntatis meae determina- « tione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me « est; ut has ideas sive notiones, quae sunt ceterarum cogitatio- « num formae ab aliis adventitiis et factitiis distinguerem, illas « innatas vocavi etc. 1. » Id quomodo cum iis quae, saltem de Dei

1 *In Respons. ad art.* 12 *programmatis Belgici.* Vid. etiam *Leçons de philos. par* M. Laromiguière, leç. neuv.

idea expresse docuerat, consentiant, difficile captu est. Sed hoc in more propemodum Cartesio fuit, ut cum ea, quae fidenter asseruerat, oppugnari conspiceret; ad eiusmodi responsa confugeret, quibus loco cedere et ante dictis contradicere videretur.

121. Hinc Leibnitiani et Wolfiani systematis falsitas multo magis apparet. Praeter enim inutilitatem illius ideae quam adstruit, duo offendit incommoda. Primum, quod ineluctabilem idealismum inducat; secundo, quod unionem animi cum corpore pessumdet. Et ad illud quidem quod attinet, si ideae omnes (ne sensibilibus quidem exceptis) ex evolutione virtutis cuiusdam internae proficiscuntur, quae confusas perceptiones, in idea totius universi contentas, gradatim distinguat; communicatio omnis inter animum et adspectabilem mundum abrumpitur. Immo neque ex inclinatione, quam experimur ad admittenda corpora, adiecta Dei veracitate, ut voluit Cartesius, existentia mundi visibilis inferri posset. Inclinatio enim illa, fatente Wolfio, eadem prorsus esset, etiamsi nullus corporeus mundus exstaret; utpote quae ideas ex solo animo pendentes comitaretur. Ergo ex ipsa inferri non posset mundi corporei existentia realis.

Quoad alterum vero, contra Wolfianum systema torqueri posset illud ipsum, quod contra Platonicum dictum est. Nam si ideae omnes ab animo unice pendent, hominis intelligentia pro praesenti iunctionis statu nullum emolumentum capit ex unione cum corpore. Immo ne influxus quidem ille, quem Plato posuit, ex parte corporis ad ideas saltem excitandas adstrui posset; monades enim, unde corpus coalescit, Leibnitiano systemate, in monadem minime agunt.

III.

Rosmini systema perpenditur.

122. In primis systema hoc non tenui obscuritate laborat, quod entis idea, quam tantopere extollit, non satis praecise definiat quid sit. Saltem a sensu communiter recepto ita recedit, ut magnam confusionem afferat in disputando. Etsi enim existentiam ipsam notione illa contineri dicat; tamen pro existentia intelligit obiectivitatem rei, quatenus distinguitur a cognitione prout subiectiva est. Id vero quod ceteri omnes vocabulo existentiae usurpant, nimirum actualem rerum praesentiam in natura, subsistentiam nominat. Tum ens ea ratione acceptum cum ente possibili confundit; et nihilominus ex eius applicatione ad elementa, quae in sen-

satione sive interna sive externa insunt, iudicium non de possibilitate sed de actuali existentia rerum mundanarum efflorescere statuit. Eius igitur sententia ex possibili gignitur ens existens, saltem in ordine cognitionis; cum in eo praecise ordine sensus communis contrarium sanxerit, noto illo effato: *a posse ad esse non datur illatio*. Praeterea eadem idea entis modo dicitur esse ipsum rationis lumen, quod in nobis est; modo esse obiectum a cognoscente distinctum, quod mens contempletur; modo esse ipsum Deum, modo aliquid a Deo sic diversum, quemadmodum mens hominis diversa est a mente divina. Unde in Rosmini systemate difficillimum est, et fortasse impossibile, intelligere quid proprie usurpandum sit nomine illius ideae entis.

Sed fingamus hanc entis ideam in doctrina, de qua loquimur, satis declarari, quatenus tandem aliquando non aliud significet nisi rationem entis prout praescindit ab existentia et possibilitate, et solum aliquid mere intelligibile abstracte referat *(l'ente ideale-indeterminato)*; nihilominus aliquid erit gratis adstructum. Nam Auctoris ratiocinatio huc demum reducitur: In omni iudicio idea aliqua generalis continetur; siquidem attributum per se inspectum notione generali constat. Contra, ad efformandam ideam generalem iudicium semper aliquod requiritur; non enim sufficit sola abstractio, qua obiectum a notis individualibus separetur. Ne igitur in circulum vitiosum dilabamur, statuendum erit aliquam maxime generalem ideam esse nobis innatam, ex qua aliae omnes proficiscantur. Haec erit idea entis; quae ex una parte ceteras ideas informat, ex alia neque a sensationibus tum internis, tum externis deduci, neque a ratione ipsa manare potest, neque a Deo conditur in instanti quo intelligimus. Hinc facile resolvitur nodus initio propositus. Nam generalis notio, sine qua iudicium nullum proferri potest, tandem aliquando est idea entis; quae cum sit nobis innata, praevium iudicium non requirit; ea ex autem ceterae sive generales sive peculiares notiones derivantur, quatenus cum elementis coniungitur quae a sensibus suppeditantur.

Verum haec demonstratio nihil probat. Etsi enim iudicium omne generali idea constare debeat; tamen ad ideam generalem efformandam non requiritur iudicium, sed sufficit abstractio, qua in obiecto vi sensationis menti oblato percipiatur aliqua quidditas per se, remoto subiecto ac remotis characteribus individualibus a quibus concrete adstringitur. Sed haec res, cum deinceps explicanda sit, hic eam innuisse sit satis.

Ceterum non posse systema hoc congruenter admitti, ex eo evidenter patet quod ad *subiectivismum* adduceret; siquidem iudi-

cium de rerum existentia ex forma quadam subiectiva, omni vera obiectivitate detracta, reapse derivat. Ac sane rosminiana opinione sic fere animus ad existentiam rerum asserendam incederet: Sensationis obiectum impressionem exercet in organis, ex eaque affectio quaedam in animo efflorescit qua impressionem illam advertit. At animus hac sensatione tactus, cum entis innata idea sit praeditus, eam continuo tamquam praedicatum obiecto illi vi naturae adiungit, profertque hoc iudicium: *id, quod sentio, existit.* Omitto conversionem vere mirabilem ideae, quae ab ente *ideali-indeterminato* non distinguitur, in ideam, quae *existentiam* involvat, propter solum contactum, ut ita dicam, cum sensatione quae externa menti est, nec aliquid quoad ideas generandas in ipsam influit. Omitto etiam coniunctionem tam novis generis duorum elementorum adeo inter se discrepantium, impressionis nimirum organicae cum idea entis in uno iudicio. Omitto denique iudicium quod a mente proferatur, quin idea etiam subiecti ante praeiverit; sed sola idea praedicati subaudita, subiectum emergat quasi ictu cuiusdam virgae magicae. Transiliantur haec comitatis gratia, licet cordato nemini probanda sint. Nihilominus realitas cognitionis defendi non poterit. Nam iudicium de rerum existentia non obiectiva iunctione praedicati cum subiecto niteretur, sed subiectiva applicatione ideae cuiusdam quae *a priori* esset in nobis et quam animus vi instinctus obiecto adiungeret. Syntheticum igitur iudicium esset a priori, nimirum ex compositione exurgens formae cuiusdam subiectivae cum materia quadam quae extrinsecus per sensationem adveniat. Immo haec ipsa materia subiectiva foret; siquidem, iuxta Auctorem, sensatione non obiectum externum sed organicam impressionem in corpore nostro pertingimus. Sic cognitio haec complexa: *mundus existit*, opus esset animi, qui ideam entis in ipso innatam, elemento altero pariter subiectivo, nimirum impressioni sensili, instinctive copularet. Idem dicatur de existentia ipsius subiecti cogitantis, quae pari modo idealis efficeretur. Eam enim in tantum animus agnosceret, in quantum ad sensum sui ideam entis adiungeret, quam insculptam a natura habet, atque ita hoc crearet iudicium: *ego existo* [1].

[1] Scite Galluppius: « Questa dottrina stabilita, io penso fermamente che la « realtà della conoscenza non ha più fondamento. Quando io giudico, dice l' autore citato, che la sensazione *A* è esisente, io classifico questa sensazione fra « le cose esistenti. Ma piano, di grazia; io non posso certamente ridurre un individuo sotto la sua spezie, nè una spezie sotto il genere suo, se non trovo « nell'individuo l'idea della spezie nel primo caso; ed in quella della spezie quella del genere nel secondo caso; altrimenti la mia classificazione sarebbe senza

Denique non desunt qui huic systemati opponunt quod vi principiorum, quibus constat, occasionem pantheismo praeberet [1]. Nam ut omittam proprietates mere divinas, quae enti illi in systemate tribuuntur, non exclusa vi creandi spiritus humanos; certe talia de eodem praedicantur, quibus videri posset *ens ideale* constitui tamquam aliquid Deo et mundo superius, quod deinceps in utrumque convertatur. Sumatur ex. gr. haec propositio: « Quando io « chiamo l'idea dell' ente universale astrattissima, non intendo « però che sia dall' operazione dell' astrarre prodotta, ma solo che « ella sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussi« stenti [2]. » Ergo haec idea entis, seu hoc ens ideale (utrumque enim in systemate rosminiano confunditur) aliquid divisum est et separatum ab omnibus entibus subsistentibus, ac proinde tum a Deo tum a creaturis. Iamvero eiusmodi propositio comparetur cum hac alia: « Gli enti finiti sono l'ente ideale realizzato in un modo « finito e limitato, e Dio invece è l'ente ideale realizzato pienissi« mamente [3]. » Nonne quis exinde posset inferre ens illud ideale indeterminatum, quod per se abstractum et separatum a rebus subsistentibus esse dicitur, concipiendum esse ut aliquid impersonale et indifferens, quod aptum sit determinari et personificari in Deo et creaturis? Idem inferri posset ex iis quae saepius inculcat, nimirum ideam illam sub uno aspectu esse creatam, sub alio autem increatam; quod per se huc adduceret ut creaturae et Deus non aliter distinguantur nisi ut duo diversi aspectus eiusdem realitatis.

« fondamento ed arbitraria affatto. Io dunque dovrei vedere l' idea di esistenza « nella sensazione; ciò ripugna alla dottrina del Rosmini; poichè l' idea di esi« stenza non viene dalla sensazione, ma è *a priori*. Ma se la cosa è così, que« sta applicazione essendo una operazione dello spirito senza alcun fondamento « nell'oggetto in sè, è impotente a produrre alcuna realtà; tutti gli oggetti riman« gon dunque ideali; qualunque realtà in sè mi fugge; ed il risultamento scettico « del Criticismo è inevitabile. » Et paulo inferius: « Aggiungasi: se io non tro« vo nella sensazione l' idea di esistenza, quest' idea è un predicato aggiunto al « soggetto del giudizio: questa sensazione esiste. Il giudizio sarà perciò sintetico, « ed eccoci giunti per altra via a' giudizii sintetici *a priori* di Kant, ed alle « leggi della nostra natura di Reid, e quindi segue, secondo le osservazioni ri« portate dal sig. Jouffroy, che noi dobbiamo credere, perchè la nostra natura « ci forza a credere e che perciò non abbiamo che una verità umana, non mai « una verità assoluta. » *Lett. Filos.* lett. 4, ediz. del 1838.

1 Vide inter alios La Motta in Appendice, quam adnexit operi, cui titulus: *Saggio intorno al Socialismo*. Torino 1851.

2 *Nuovo saggio sull' origine delle idee* sez. 7, c. 6.

3 *Rinnov*. l. 3, c. 52, pag. 613.

Haec vi systematis, tamquam deductiones, derivanda esse mihi visa sunt. Alii contra opinantur ab his maculis doctrinam, de qua loquimur, immunem esse. Sententia penes sapientes sit. Ego hic quae sentiebam, exponenda existimavi, ad mentes adolescentium a quocumque errandi periculo muniendas. Ceterum mihi persuadeo, quidquid sit de legitima deductione horum absurdorum, ea a mente clarissimi Auctoris remota plane fuisse.

Articulus III.

Idealismus transcendentalis.

123. Idealismus transcendentalis seu alio nomine rationalismus absolutus, qui tantopere mentes agitavit, in Germania praesertim et Gallia, atque omnes recentiores rationalistas peperit, Kantium et Fichte sibi vindicat auctores. Horum proinde systemata, pro rei celebritate, paulo explicatius describemus.

Systema Kantii.

124. Patriarcha hic rationalismi genesim et leges cognitionis humanae transcendentali methodo inquirens animadvertit conceptus nostros ex duobus veluti conflari elementis; quorum alterum extrinsecus advenit, seu ex obiecto quod foris est; alterum intrinsecus exsurgit, seu ex ipso subiecto quod cogitat. Primum appellavit *materiam*, secundum vero *formam* cognitionis. Ad hanc igitur formalem conceptuum partem detegendam, quae ab ipso animo provenit et a priori in nobis est, totam investigationem convertit. Atque ut quid a priori in nobis est distinguatur ab eo quod procedit ab experientia, has elementorum *a priori* constituit notas: universalitatem et necessitatem.

His positis, a sensibilitate exordium facit; circa quam observat obiecta sensuum externorum veluti in spatio posita nobis repraesentari, idque tanta necessitate, ut etiamsi mundus adspectabilis in nihilum redigatur, repraesentatio tamen spatii nullis limitibus circumscripti in nobis omnino supersit. Itemque sensationes internas successione quadam seu tempore affectas nobis obiici; ita ut si ab iis cogitationem abstrahamus, repraesentatio tamen successionis, tempus indefinitum constituentis, maneat. Spatium igitur et tempus ad formalem cognitionis partem spectare decernit, atque a priori nobis inesse. Cum itaque ab experientia non pendeant, nominari poterunt *intuitiones purae spatii* et *temporis*;

atque prima tamquam forma sensibilitatis externae, altera ut forma sensibilitatis internae habenda erit.

At in sentiendo patitur animus. Ex influxu enim rei externae aliquid recipit, cui duas illas sensibilitatis formas vi naturae adiungens, visiones efformat empiricas, quae tamen iudicium nullum praebent. Ut itaque ad ea, in quibus non iam visiones sed conceptus rerum continentur, veniamus, altius assurgendum est; nimirum ad ipsam activitatem animi quae in intellectu inest et per iudicium, quod conceptibus constat, exercetur. Atque ut partem formalem conceptuum nostrorum detegamus, expendere oportebit eas formas, quibus necessario mentis iudicia vestiuntur. Age nunc etsi ignoretur quodnam obiectum iudicia nostra spectabunt; illud tamen maneat necesse est, ea semper aliqua affici *quantitate*, *qualitate*, *relatione*, aut *modo*. Hae igitur formae quatuor iudiciorum: *quantitas*, *qualitas, relatio, modalitas*, a priori in intellectu erunt et ab ipsa constitutione animi nobis ingenerantur. Earum autem quaeque in tres iterum dispesci debet. Nam ratione *quantitatis* iudicium potest esse vel *singulare*, vel *particulare*, vel *universale;* prout obiectum concipimus, vel ut *unum*, vel ut *multiplex*, vel ut *totum* aliquod. Ratione *quantitatis* partiendum est in *affirmans*, *negans*, *infinitum,* prout vel negatione careat, vel negationem copulae praeponat, vel denique negationem in ipso subiecto aut praedicato implicet, ut si dicas: *animus est non mortalis;* quo tertio iudicandi genere mens obiectum quasi limite quodam afficit. Ratione *relationis* iudicium esse potest vel *categoricum,* vel *hypotheticum,* vel *disiunctivum;* prout subiecto praedicatum aut absolute, aut posita conditione aliqua tribuat, aut disiunctione quadam plura separet. Denique ratione *modalitatis* iudicium dividitur in *problematicum*, *assertorium*, *necessarium;* prout aliquid vel tamquam possibile, vel tamquam existens, vel tamquam necessarium spectat. Quare analysi omnium iudiciorum nostrorum instituta, duodecim emergunt generales conceptuum formae, quas Aristotelis imitatione categorias appellat, nimirum: *unitas, multitudo, totalitas; affirmatio, negatio, limitatio; substantia et modus, causa et effectus, actio et passio; possibilitas et impossibilitas, existentia eiusque carentia*, *necessitas et contingentia.*

Haec quidem ad intellectum pertinent. At omnium altissima facultas ratio est; propterea quod cognitio omnis a sensibus primum incipit, deinde ad intelligentiam pergit, demum in ratione absolvitur. Huius vero munus est unitatem impertiri conceptibus, et vi conceptuum phaenomenis sensuum. Quod quidem praestat

animus vi trium conceptuum supremorum seu absolutorum, quos Kant *ideas* appellat, et ad formas subiectivas mere reducit. Sunt autem: idea τοῦ *ego,* seu unitatis absolutae subiecti; idea *mundi*, seu unitatis absolutae conditionum externarum; idea *Dei*, seu unitatis absolutae conditionum omnium rerum, quae cogitatione attinguntur. Porro ex hoc formalismo duo corollaria deducit. Primum est nos nullam cognitionem assequi posse de rebus, quae experientiae sensuum non subiiciuntur, quales sunt Deus, libertas humana et cetera eiusmodi. Secundum est, in ipsa experientia sensibili nos non percipere nisi repraesentationes tantum et *phaenomena;* obiecta vero in se seu *nounena* cognitionem nostram omnino praeterlabi [1].

Systema Fichtii.

125. Transcendentalem Kantii idealismum perficere conatus est Fichte, formis omnibus subiectivis eliminatis, quibus animus a Kantio ligabatur, et consectariis ultimis deductis, quae ex illa methodo profluebant.

Principio igitur obiectum omne removit, et in solo subiecto cogitante substitit; ipsumque cogitari voluit non prout a conscientia empirica refertur et *passivitatem* quamdam includit, sed prout activitatem explicat, omni summota experimentali repraesentatione. Ipsum proinde sic consideratum, *ego purum* nominavit; ad cuius notitiam nos pervenire dixit, si cogitationem ab omni obiecto et subiecto experimentali avocemus, eamque supra se ipsam reflectamus et velut intrinsecus complicemus. Eiusmodi igitur *ego purum*, sic abstractione et reflexione perspectum, nonnisi activitate quadam libera praeditum est; cuius adminiculo, quin formis ullis a natura manantibus adstringatur, repraesentationes omnes et obiecta, tum principia et leges creat, quibus eget cognitio. Quare eius sententia *ego purum* actione sua spontanea seipsum ponit, quatenus ex *puro* in *empiricum* convertit; ac dum se ponit, repraesentationem etiam rerum a se distinctarum oppositione quadam mutua efficit. Demum *absolutum* ipsum nempe Deum producit, dictando principium causalitatis. In his omnibus realitatem non detegit sed impartitur; sua entitate quodammodo cum rebus aliis communicata; quatenus cum ante infinitum esset, conceptione obiectorum se determinat et quasi in diversis constituit positionibus vel aspectibus [2].

1 *Critica Rationis Purae.*
2 *Theoria Scientiae.*

Utriusque systematis refutatio.

126. Haec humani ingenii deliramenta quam absurda sint nemo non videt, sive exordium consideretur unde proficiscuntur, sive via qua procedunt, sive terminus ad quem perveniunt. Atque ad Kant quidem quod attinet, is iam initio secum pugnat, ac labile iacit fundamentum. Nam cum methodum *a priori* sibi proposuisset, vi cuius experientiam migrare prorsus et excedere debuisset, mox a positione subiecti et obiecti ad cognitionem influentis, seu ab experientia exorditur. Et quamquam id non ut certum assumpsisse dicatur, sed ut hypothesim ad philosophandum necessariam, non tamen idcirco repugnantiam declinat. Primum, quia mera hypothesis stabili ratiocinio fundamentum suppeditare nequit; potissimum si talis sit quae in fine processus deleatur (ut accidit Kantio, qui omnem realis obiecti notitiam tandem a mente humana removet); deinde, quia si positio aliqua ad processum non modo *experimentalem* sed etiam *a priori* necessaria omnino est, hoc ipso nullis argumentis eius certitudo labefactari potest. Conditio enim ad philosophandum prorsus necessaria reiici nequit, quin omnis simul ratiocinatio repudietur. Quare primum cum fecerit Kant, alterum etiam facturus fuisset. Quapropter horum duorum alterutrum vitare non potest, ut vel ipse sibi non constare, vel nihil valituram ratiocinationem obtrudere dicatur.

In processu vero, ut omittam partitionem categoriarum, quae nimis redundat et elementa subiectiva cum obiectivis inepte commiscet; his prae ceteris peccat vitiis. In primis conscientiam cum sensibilitate modo confundere, modo distinguere videtur. Deinde repraesentationes abstractas spatii et temporis sensibilitati tribuit, cum ad intellectum pertineant; siquidem universalitate ornantur, sensus autem nonnisi particularia respicit. Munus rationis pervertit, eique primatum elargitur, qui potius intelligentiae competit. Denique nullam probabilem rationem affert, cur formae illae, quas recenset, subiectivae prorsus haberi debeant, et non potius e perceptione realium obiectorum elicitae. Tandem calamitosissimus terminus, ad quem perducit, systematis absurditatem apprime demonstrat. In talem enim desinit scepticismum, quem nec Pyrrho nec Sextus Empiricus, nec alius unquam antea excogitaverat. Non modo enim notitiam rerum supra sensum positarum nobis adimit, et a perceptionibus ipsis sensibilibus obiectivitatem removet; sed ipsum subiectum cogitans nonnisi phaenomenon esse dicit. Quare funditus evertit certitudinem et veritatem cognitionis humanae. Sed ad Fichte iam veniamus.

Hic etsi magis sibi constare videatur, tamen non minora offendit absurda. Principio enim τὸ *ego purum,* ex cuius actione libera omnia creari obiecta comminiscitur, monstruosa quaedam chimaera est. Nam si ulla verbis eius sententia subiicitur, in re alia reponi non videtur, nisi in abstractione mentis in se ipsam revertentis. At abstractio ne intelligi quidem potest, nisi subiectum aliquod, quod eam exerceat, atque obiectum, circa quod exerceatur, subaudiantur. Ergo si haec, ut vult Fichte, summoveri debent, utpote quae ad experientiam pertinent et ab actione libera τοῦ *ego puri* creanda sunt; nonnisi aliquid fictitium quod sine conceptuum pugna cogitari nequit, superstes erit. Praeterea actus volendi oriri nequit sine aliquo praevio obiecto in quod voluntas feratur. Qui enim vult, aliquid profecto vult. Ergo tantum abest ut actus voluntatis causa sit repraesentationum omnium, ut actus ille sine praevia repraesentatione intelligi nequeat. Nova igitur ex hac parte recurrit contradictio.

Hoc sumpto exordio quid de absurditate progressus dicendum sit per se coniicitur. In quo duo potissimum rationi dissona eminent: pantheismus subiectivus, et purus idealismus, quem adstruit. Nam subiectum cogitans seu conscientiae individualis activitas constituitur tamquam unica res quae vere subsistat, et quae ceteris omnibus obiectis tamquam propriis quibusdam affectionibus et determinationibus subiaceat. Mundus autem et Deus, immo ipsum subiectum cogitans experimentale, in lusum et spectaculum quoddam ideale convertitur. Quae insania ipsam amentium perturbatam imaginationem superat.

Sed omnium lepidissimus est exitus, qui pestilentem hanc doctrinam complet. Nam tandem aliquando in purum *nihilismum* desinit. En quomodo ipse Fichte se exprimit in Dialogo quem se habuisse fingit cum Spiritu: «Nihil est; ergo ipse non sum... Circa « me realitas conversa est in inconditum somnium, quin vita ulla « realis ad somniandum detur, aut spiritus qui somniet, aut som- « nium quo somnium ipsum somnietur. Et sane eiusmodi somnium « esset cogitatio. Sed cogitatio, cogitatio ipsa! quam ego ut meam « nobilissimam proprietatem considerabam, et tamquam scopum « vitae meae, in quo fontem reperirem totius realitatis; cogitatio « quoque, huius somnii est somnium [1]. » O praeclarum instauratae philosophiae corollarium!

[1] « L' être n' est pas. Moi-même je ne suis pas... Autour de moi, la realité « s'est transformée en un songe bizarre, sans qu' il y ait une vie réelle à rêver, « un esprit pour en rêver; en un songe où ce songe lui-même se trouve être « rêvé. Et en effet, ce songe c' est l' intuition. Et la pensée, la pensée! que je

Articulus IV.

De identitate absoluta, deque affinibus systematibus.

127. Post exortum Germanicum criticismum, per quem rationalismo liberae laxatae sunt habenae, frustra philosophiam in rerum gravium seriarumque numero quaereres. Tibi persuasum esse debet ab eo tempore fere omnes, qui philosophi vocantur, circulatoribus assimilari, qui per vicos et plateas mirabilia quaedam enarrando et medicamenta quaedam arcana proponendo congregatam multitudinem detinent et oblectant. Risum profecto et hilaritatem crearent; nisi damna, quae intelligentiae et moribus afferunt, ad luctum potius adducerent.

Schelling, Hegel et Cousin.

128. Si Fichte ex cogitante subiecto, seu ex libera conscientiae activitate omnia derivare voluit, id ipsum Schelling ex altiore quodam principio, quod non modo cetera sed ipsum subiectum cogitans sinu veluti suo complecteretur, facere conatus est. Excogitavit is systema *identitatis absolutae*, quo animus ab angustiis subiectivismi, in quem a Fichte coniectus fuerat, liberaretur, ratione individuali in universalem conversa. Ad perceptionem vero huius *rationis universalis et absolutae*, quae infinita realitate constaret, et in qua, omni diversitate summota, subiectum et obiectum unum idemque essent, nos evehi existimavit intuitione quadam intellectuali, quae aciem conscientiae elaberetur. Hinc fontem haberi decrevit utriusque ordinis *obiectivi et subiectivi, realis et idealis*; quibus, tamquam commune substratum, subiaceret *Absolutum*. Nam, iuxta Schelling, quemadmodum solum *absolutum* vere reale est, cetera autem nonnisi phaenomena, quorum subsistentia et realitas absoluto ipso continetur; sic *absolutum* est illud, quod proprie per se cognoscitur, reliqua autem nonnisi per relationem ad ipsum intelliguntur.

Ut patet, Schelling philosophiam ab idealismo puro ad realismum transferre voluit, seu melius ipsum idealismum a subiectivo

« considérais comme mon attribut le plus noble, comme le but de ma vie, où je « croyait trouver la source même de toute réalité, la pensée, c'est le songe de ce « songe. » *Destination de l'homme* de Fichte traduit de l'allemand par Barchou de Penhoën, *La Science*.

in obiectivum convertere. Sequutus est Hegel, qui utriusque systematis pugnam removere conatus est novamque concinnavit doctrinam, quae ambo illa amico veluti foedere conciliaret. Ad intelligentiam itaque considerationem revocavit, in eaque ideam generatim acceptam contemplatus est, quam cum realitate commiscuit unumque fecit. Quare pronuntiatum illud pro fundamento suae philosophiae constituit: veram realitatem nonnisi in conceptu puro contineri, purumque conceptum dumtaxat veram esse realitatem. Quocirca eius sententia idea, cum ab omni determinato obiecto et subiecto avocatur, seu cum tamquam cogitatio pura et impersonalis sumitur; ipsum ens absolutum et infinitum praebet, extra quod nihil est. Hanc porro logicam abstractionem *momentis* quibusdam donavit, vi quorum illa se evolveret et determinaret multifariam ad mundum et cognitionem producendam; ac vi huius perpetuae successivaeque actuationis conscientiam sui et personalitatem acquireret. Atque haec duo, quae maiores turbas excitarunt, innuisse sufficiat e tot transcendentalibus systematibus, quae post Kantium, prout quemque imaginationis aestus rapiebat, incredibilem in modum in Germania pullularunt.

129. Ne de Gallia sileamus, aliquid attingam de origine idearum, a Victore Cousin excogitata, cui magna ex parte consenserunt rationalistae quotquot ex eius schola prodierunt. Is igitur, transcendentalis philosophiae magna ex parte praeceptis imbutus, idearum originem explicandam duxit ex revelatione quadam rationis impersonalis, se nobis per spontaneitatem manifestante. Opinatur enim idearum omnium exordium et quasi semen in actu quodam intelligentiae spontaneo, liberam reflexionem antevertente, reponi, per quem ea intueamur quae Ratio illa impersonalis nobis confuse manifestat. In eo autem actu tamquam elementa, obiecta tria delitescere ait: subiectum cogitans mundusque exterior, utriusque causa nempe Deus, atque illorum ad hunc relatio.

Confutatio.

130. Ad Schelling quod attinet, eius commentum his praecipue argumentis reiicitur. I. Intellectualis illa intuitio, quas nos ad absolutum contemplandum evehi asserit, et quae conscientiae non subiicitur, commentitia prorsus est et ad arbitrium conficta. Si enim conscientiae non subditur, quo pacto eam ipse detexit? Profecto quae animo insunt, conscientiae subiacere debent; ita ut, saltem cum volumus et diligenter attendimus, eorum existentiam advertere valeamus. Praesertim id dicendum est cum agitur de perce-

ptione primaria et fundamentali, in qua et per quam alia omnia obiecta percipienda sint, quemadmodum accidit intuitioni de qua loquimur. Qua in re considerationem meretur instauratae philosophiae progressus, qui incipiens per Cartesium ab exaggeratione conscientiae, nunc per transcendentales in eiusdem negationem terminatur. II. Notio absoluti, quam exhibet, aliud profecto non refert, nisi informe aliquid et indeterminatum, quod confundere cum Deo impium et absurdum est [1]. III. Pessumdat naturam cognitionis, cuius obiecta putat esse ex penu rationis eruenda, eo ferme modo quo aranea ex sinu suo deducit telam. Tum etiam invertit ordinem philosophandi, in quo non a Deo ad res creatas descendimus, sed contra a rebus creatis ad Deum ratiocinando assurgimus. IV. Turpissimum continet pantheismum, ut in Cosmologia diximus, eoque totum quantum est superstruitur. Quare tanta absurditate scatet, quanta deliramentum illud turpatur.

Iisdem ferme incommodis urgetur Hegel. Nam, I. Eodem falso fundamento nititur, quo omnes rationalistae; nimirum omnia esse ex fundo rationis derivanda. II. Ordinem idealem et realem, res adeo diversas, perperam inter se miscet ac monstruosa plane ratione confundit. III. Ab idea, quae nullo in obiecto versetur et ad nullum subiectum pertineat, principium ducit, quae sane in chimaeris habenda est. Idea enim, cum visionem et repraesentationem sibi implicet, obiectum aliquod, quod spectat et subiectum cui inhaereat, revera postulat. IV. Postquam ideam abstractione conceptam cum obiectiva realitate confuderit, hanc in ens absolutum, quod principium et causa sit ceterarum rerum, convertit. Qua de re duo incurrit absurda. Primum', reale ex ideali exsculpit; deinde, realitatem ipsam entium finitorum propriam, quatenus abstractione limitum per se cogitatur, in ens infinitum per se subsistens, nempe Deum, transformat. Ex quo emergit, ut pantheismi commentum sub ea forma restauret, de qua in Cosmologia dictum est.

1 Iure optimo commentitiam hanc absoluti intuitionem a Schellingio, natura repugnante, obtrusam reprehendit Hamilton sic inquiens: « L'intuition de l'absolu est evidemment le produit d' une abstraction arbitraire, d' une imagination qui se trompe elle-même. Pour obtenir ce point de l' indifférence absolue par l' abstraction, on détruit et le subjet et l' objet de la conscience. Mais que reste-t-il ? Rien. Ainsi, on hypostatise zéro ; on lui impose le nom d' absolu ; quand on ne contemple, que l'absolue privation. » *Fragments de Philosophie* par M. William Hamilton. Traduit de l'anglais par M. L. Peisse; *Philosophie de l'absolu* Cousin-Schelling.

Denique adversus Cousin haec afferimus. I. Ratio illa impersonalis et a nobis distincta, quae tamen in nobis appareat et intelligentiam cuiusque constituat, idealisticum quemdam pantheismum involvit, saltem iampridem explosum Averrois de ratione universali commentum redintegrat, aut chimaera est et sine mente sonus. Ad nos autem, ut pertinet voluntas, ita pertinet intelligentia; quae, ut patet ex limitibus, quos omni ex parte manifestat, finita est et contingens; licet veritates necessarias, quemadmodum mentis conditio fert, contempletur, quas quidem non creat sed detegit. Cousin ex eo deceptus est, quod distinctionem non intellexit facultatis ab obiecto. Quare cum perspiceret obiectum rationis esse universale et necessarium, existimavit iisdem dotibus rationem ipsam insigniri oportere. Sed nemo non videt aliud esse vim cognoscendi, aliud obiectum, quod cognoscitur. Vis cognoscendi cum suis actibus, si ad creatam substantiam pertinet, contingens est et creata. At obiectum, quippe quod ab ea non pendeat, universalitatem et necessitatem includere potest, quin cum ipsa characteres huiusmodi communicet. II. Primus actus spontaneitatis quemadmodum oriatur in nobis non explicat, sed ipsum in scenam ex inopinato producit. De quo proinde quaeri iterum posset unde ille sit, atque utrum ex sensatione pendeat necne. III. Evidentiam cognitionis humanae evertit funditus. Nam si primus actus, unde exordium et origo ceterorum ducitur, evidentia privatur et fidem dumtaxat caecam rationi nescio cui adhibitam continet; posterior omnis perceptio, quae deinceps ab eo derivatur, eiusdem conditionis futura sit oportet. Quidquid enim aliunde procedit, sui principii perfectionem superare minime potest. IV. Prima mentis perceptio spontanea tribus illis elementis, quibus constare ait, constare nequit. Nam infinitum, nempe Deum, qui causa sit rerum finitarum, ratiocinatione non intuitione dignoscitur. Quod quidem ex ipsiusmet Cousinii verbis suaderi posset; siquidem, iuxta ipsum, eatenus infinitum nobis manifestatur, quatenus mens dum subiectum limitibus affectum obiectumque pariter finitum attingit, in iis rationem sufficientem cur sint nullam videt; atque ideo utrumque ad altiorem quamdam causam, quae infinita et absoluta sit, referre cogitur. At vero id omne, ut patens est, ratiocinationem constituit. Mens enim ad infinitum assurgeret hoc innixa principio: finitum ex infinito pendet et conditionatum ex absoluto; cogitatio autem eiusmodi ratiocinatione continetur, quae in hoc sita est ut iudicium unum deducatur ex alio.

ARTICULUS V.

De formula ideali.

131. Novissime aliud systema proposuit vel, si lubet, renovavit Vincentius Gioberti, ut psychologismum everteret, ex quo omnia mala, quotquot scientias commaculant, derivari opinatur; atque animos ad ontologismum revocaret, ex quo bona omnia, si superis placet, emergunt. Porro huius systematis summa his contineri videtur.

Duplicem distinguit cogitationem in animo: alteram immediatam et directam, quam *intuitum* appellat; alteram mediatam et reflexam, qua reditu quodam mentis obiectum ante perceptum relegimus et explicamus, eamque simpliciter *reflexionem* nominat. Posteriorem exerceri non posse ait, nisi signorum adminiculo, quae sint velut instrumentum, quo utitur animus ad ideale opificium retexendum; atque exinde necessitatem sermonis aliunde suscepti, nimirum ope revelationis, derivari contendit. At superior cogitatio, nimirum *intuitus*, homini innascitur iam initio suae vitae intellectualis, eiusque obiectum immediatum est *Idea*, nempe verum absolutum et aeternum, quod cum Ente supremo et reali, Deo optimo maximo, unum idemque sit. Cum igitur prima animi contemplantis idea cum primo Ente confundatur; efficitur ut *primum psychologicum* idem sit ac *primum ontologicum*, atque ex utroque unum simplexque primum conflctur, quod *primum philosophicum* nominat. Iam vero Ens absolutum et immetatum, quod perpetuo cogitationi nostrae obversatur, a nobis attingitur prout est. Est autem actu creans res alias finitas a se distinctas. Sic igitur a nobis deprehenditur; atque idcirco intuitione illa, de qua dixi, tres simul realitates deteguntur: Ens supremum, quod vi propriae naturae exstat; libera creatio, qua Ens infinitum operatur exterius; res ceterae finitae et relativae, quae vi creationis existunt. Quare has etiam non in se sed in Deo perspicimus et contemplamur, propter creationis intuitum; atque idcirco idealis formula, totius scientiae fundamentum, ad quam omnis cognitio humana revocatur, hac propositione continetur: *Ens creat existentias*.

Argumenta vero, quibus suum systema fulcire conatur, tria potissimum sunt, ni fallor. Primum, quia ordo cognitionis respondere debet ordini rerum; in ordine autem rerum non a creaturis ad Deum, sed a Deo ad creaturas fit gradus. Potissimum, quia

secus idea Dei suppeditanda esset a rebus creatis, quod tam repugnat, quam repugnat infinitum a finitis progenerari. Deinde res creatae in se ipsis inspectae propria carent intelligibilitate, quae nonnisi in absoluta veritate moratur. In hac igitur cerni debent, si intelligi velint. Tertio, quia primum obiectum cogitationis concretum est, atque eiusmodi, ut ad ipsum cogitationes omnes revocentur. Cum igitur quaevis cogitatio ad ideam vel Dei, vel mundi, vel creationis reducatur; in hac triplici realitate primum obiectum intuitionis animi reponi debet. Quibus argumentis accedit, ut sic mirus concentus habeatur philosophiam inter et revelationem, quae a Deo et a creatione in suis dogmatibus exorditur.

132. Systema hoc Malebranchianae *visionis in Deo* renovatio esse videtur, praesenti rationalistarum progressui accommodatae. Quibus vero vitiis peccet singillatim indicabimus.

Principio, plus aequo psychologos generatim vexat, atque iis aspergit maculis, a quibus plerique eorum detergi possent. Si enim sensistae veri nominis excipiantur, qui philosophiae radicitus vitiatae merito arguuntur; reliqui saniores saltem psychologi longe absunt ab erroribus, quos Gioberti ad suum systema suadendum exaggerat. Non enim communiter sic ad subiectum cogitans contemplationem revocant, ut inde principium effectivum scientiae et idearum exhiberi putent; sed suimetipsius conscientiam, ad processum philosophicum quod attinet, tamquam primum aliquod in ordine potius *chronologico* quam *logico* constituunt. Quod vel ipse Cartesius, licet parum sibi consentiens, voluisse dici posset; quippe qui postquam se cogitare et existere animadvertit, continuo ad ideas, quae animo inerant, obiective contemplandas mentem transferre contendit; in qua contemplatione non tam subiectiva elementa, quam obiectiva potius conquisivit.

Sed quidquid de Cartesio aut aliis sit, quorum defensio nihil ad scientiam interest; procul dubio natura methodi psychologicae per se, modo rite usurpetur, notis, quas illi Gioberti appingit, inuri non debet. Qua in re, ne nimium vager, duo adnoto. Primum, ea methodo reflexionem induci generatim acceptam, prout reditum mentis non in solas animi modificationes adstruit, sed in cognitiones omnes, quoad obiecta, quae referunt, inspectas. Deinde, si a consideratione sui et idearum subiective inspectarum exordiendum praecipit; id, ut dixi, aliquid *chronologice* primum, non vero *logice,* in reflexione constituit. Conscientia enim eiusmodi non proponitur tamquam fons totius certitudinis et evidentiae, sed tamquam actus praebens concretam materiam, circa quam primum contemplatio reflexa exerceatur. Seu, ut ait Bal-

mes, assumitur ut anchora, qua vestigatio fundetur, non ut luminare, ex quo claritas omnis splendorque in ceteras omnes perceptiones diffundatur. Iamvero ipse Gioberti ultro concedit animum, cum cogitando in se reflectitur, iter habere contrarium eius, quod tenuit in intuitu, atque ab iis auspicari, quae ipsum intimius feriunt, quaeque in perceptionibus a conscientia relatis posita sunt [1].

133. Praeterea necessitas sermonis, quam adstruit pro primo reflexionis exercitio, probatu digna non est. Nam etsi animus in praesenti statu sensibus egeat ut ad intelligendum excitetur; tamen his excitatus, cognitionum suarum intellectualium seriem inchoat et prosequitur, quin ullo alio exteriore indigeat adminiculo; quemadmodum posteriore articulo fusius explicabimus. Nec sane argumentum, quod auctor affert, necessitatem illam ullo pacto demonstrat. Nam, quod ait, verba requiri ad finiendum et terminandum obiectum, quod reflexioni elucere debet, in primis falsum est. Eiusmodi enim determinatio et veluti circumscriptio iam adesset, tum ex parte actus praevii intuitionem directam constituentis, qui certe finitus est; tum ex parte obiecti intuitione comprehensi, quod in sententia auctoris, simplicitate vacat, et non modo Ente increato, sed creatis etiam rebus constat. Deinde nulla apparet ratio cur obiectum reflexionis ontologicae esse debeat aliquid terminatum et finitum, cum optime esse possit ipsum obiectum infinitum, quod, iuxta systema hoc, in praevia intuitione directa contineretur. Immo vero id necessarium plane esset; siquidem per reflexionem, ut auctor saepe repetit, id omne relegi debet et explicari, quod ante in intuitione inerat. Cum igitur in ea insit Ens immetatum, nempe Deus; obiectum eiusmodi per se ab intuitu reflexionis removeri nequit, nisi, prout intuitione directa continetur, aliquid informe et vagum repraesentare dicatur; quod certe Hegelianum pantheismum redoleret.

Nec dicat necessitatem illam inde derivari quod in reflexione necesse sit peculiarem aspectum definiri, quo pertingatur *Idea*, quae comprehendi tota non potest. Nam ad id non est opus signis,

1 « Si dirà forse che l'uomo incomincia dall'idea di esistenza e che quindi « sale discorrendo all'idea dell'Ente, invece di tenere il processo contrario. Il « che è verissimo se si parla del progresso riflessivo : il quale incominciando da « ciò che ci ferisce maggiormente l'animo ed è termine immediato della riflessione psicologica, quali sono i sensibili; è naturale che passi dall'esistenza al- « l'Ente, e non e converso; onde l'ultimo termine dell'ordine intuitivo diventa « il primo dell'ordine riflessivo. » *Introd. allo studio della filosofia* vol. 2, cap. 5, pag. 205, seconda edizione di Bruxelles.

sed oppido sufficit directio mentalis et attentio, quae uni prae aliis obiecti partibus aut, si lubet, aspectibus adhibeatur. Et sane, quomodo vi sermonis determinari obiectum reflexionis posset, si sermo intelligi nequit, nisi signa, ex quibus constat, cum notionibus determinatis, quae iam mente conceptae sint, vi associationis animi copulentur?

134. Venio nunc ad intuitum directum, cuius obiectum immediatum est idea, nempe Deus, seu, ut tandem se explicat auctor, est Deus prout mundum creatione progignit. Quoad partem hanc, quae caput est systematis, primum observo eam stabili fundamento destitui, quemadmodum inferius clare patebit, cum argumenta diruemus, quibus superstruitur. Deinde sensui communi et conscientiae testimonio valde repugnat. Nam si ontologos excipiamus, nemo hominum hanc immediatam entis supremi et creationis contemplationem in se experitur. Attamen, etiam iuxta auctoris principia, quisque eam conscire deberet; siquidem vi reflexionis ea omnia distincte et dilucide mens pertingit, quae obscure et confuse intuitione implicabantur. Cum igitur non modo res finitae, sed etiam (et quidem potissimum) Ens increatum et libera creatio eo intuitu convolvantur; nemo non videt hos etiam duos terminos sine discursu per simplicem reflexum intuitum distincte et dilucide perspiciendos esse. Immo vero hae duae posteriores realitates longe facilius detegi, atque luculentius reflexae intuitioni immediate apparere deberent; siquidem iis ratio intelligibilitatis et evidentiae tertii termini iuxta ontologos continetur; nemo autem ignorat, id, ex quo profectio in aliud proficiscitur, ea multo magis ornari oportere. At vero quisque in se reflexione rediens conspicit quidem claritate maxima entia quaedam finita immediate sibi obversari; sed actionem, qua illa creantur, et causam a qua primitus producuntur, minime deprehendit, nisi ratiociniis quibusdam adhibitis.

Et sane ipse Gioberti, nescio quam sibi consentiens, ultro concedit in cognitione reflexa nos a creaturis ad Deum ascendere. Itemque cum ad conceptum creationis explicandum accedit, ipsum in hoc reponit, quod creaturae cogitentur tamquam rationem propriae realitatis non a se sed ab alio, nimirum a supremo Ente, derivantes. Quae quidem notio, ut quisque videt, ex mutabilitate et limite, atque ideo ex contingentia rerum creatarum eruitur. Auctoris igitur opinione perspicientia immediata *Entis et creationis* in intuitu directo inest; quando per conscientiam attingi nequit; quando vero per reflexionem consciri posset, dilabitur et evanescit. Est igitur nescio quid phantasmagoricum, seu melius optatum

aliquod, quod ad systema fulciendum introducitur, sed malo fato ab experientia repellitur.

At mittamus haec parumper, demusque auctori suo, ratiocinandi gratia, systema integrum, prout ab ipso proponitur et explicatur. Quid tum? Pantheismus vitari non posset. Neque id ex verbis, quae fere continenter unitatem verae substantiae sonant, et modo Spinozam, modo Fichte, modo Schelling, modo Hegel iterum producunt in scenam; sed ex principiis ipsis fundamentalibus systematis derivatur. Ac primum, quis est qui non videat, principium illud, quo maxime innititur, nempe res creatas per se omni intelligibilitate destitui, ad pantheismum recta ducere? Nam obiecti intelligibilitas tandem aliquando idem est atque realitas; unde nequit unum abesse, quin alterum etiam detrahatur. Quare quidquid nullo modo propria gaudet intelligibilitate, nulla etiam ratione est; sed vix aut ne vix quidem inter phaenomena et apparentias poterit cooptari 1.

Nec opponas res creatas existere, sed influxu supremi Numinis; ergo eodem pacto intelligibilitate frui. Id enim verum est; at non debilitat argumentum allatum. Nam si entia creata sic divinum recipiunt influxum, ut reapse in se et per se subsistant ac sint; ita etiam sic intelligibilitatem a Deo participant, ut vere in se et per se intelligibilis sint. Ac vicissim si nulla ratione in se et per se intelligibiles dicuntur, nulla etiam ratione in se et per se exstare dici debent. Quod, cum conceptum substantiae removeat, pantheisticam inducit insaniam. Et sane nonne Spinoza in hoc potissimum elaboravit, ut adstrueret rerum creatarum conceptum per se formari nullo modo posse, sed omnino conceptu alterius indigere? Callidissime enim perspiciebat, nihil conferre melius ad rationem substantiae a rebus creatis subducendam, quam si intelligibilitas omnis ab iisdem arceretur. Nam cum unaquaeque res in tantum cognoscatur in quantum est; profecto quae nulla ratione in se cognoscitur, nulla etiam ratione in se est, atque ideo non nisi modificatio et determinatio alterius esse potest 2.

1 Adverte hic Ideam, nempe Deum, ipsam intelligibilitatem rerum constituere iuxta Auctorem: « Conciossiachè l'idea essendo l'intelligibilità stessa delle cose, « irraggia sè medesima e l'universo col proprio fulgore. » *Introd.* c. 3, pag. 8.

2 Huc etiam refer studium, quo auctor persuadere nititur res creatas ex substantivo verbo *sum*, *es*, *est*, nominari non posse, ipsisque sola adiectiva verba concedit. Nam si vocabula conceptus et res significare debent; nequeunt entia creata substantiva denominatione privari, quin implicite substantiva existentia spolientur.

At inquies hanc illationem, quidquid sit de principio, satis in systemate vitari, ratione partium quibus constat. Nam res creatae *substantiae* appellantur, quamquam relativae; et constituuntur ut distinctae infinito intervallo a Deo. Tum etiam adstruitur libera creatio, qua creaturae e nihilo educantur. Deus denique proponitur ut infinitus et simplicissimus et libertate ornatus.

Fateor, equidem haec et similia frequenter verbis inculcari; at cum ad eorum conceptum explicandum devenitur, tantum abest ut periculum pantheismi removeatur, ut potius confirmetur. Nam substantiae illae relativae insidere dicuntur in substantia prima et absoluta, quae earumdem sit fulcrum [1]; tum in tantum creari affirmantur, in quantum redduntur individuae; seu quatenus in ipsis idea generalis determinatur, quae in radice, seu prout *intuitione* apprehenditur, est ipsum Ens absolutum nempe Deus [2]. Immo non obscure substantiae hae relativae appellantur modificationes primae substantiae, cum conceptus causae secundae non aliud esse dicatur, quam modificatio conceptus causae primae [3]; conceptus autem rei cum re ipsa idem prorsus fiat [4].

Deinde creatio a productione modorum in tantum distingui asseritur, in quantum actio sit quae a causa exerceatur per virtu-

1 « La causa prima è eziandio sostanza prima, cioè sostegno della sostanza, « rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. » *Introd.* vol. 2, p. 188.

2 « Il generale considerato in sè medesimo e nella sua radice è l' Ente ne« cessario, infinito, universale, reale, in sommo grado intelligente, intelligibile, « creatore, avente in sè le idee di tutti i possibili, e la virtù di effettuarli. L'in« dividualità contingente è l' esistenza, che non essendo nè potendo essere infi« nita, concentra la sua realtà in un punto determinato. L' individuo finito tiene « il mezzo fra l'Ente e il niente. Quindi è che ad averne la cognizione si richiede « l'intuito dell' atto creativo, il quale individualizza l' idea generale recandola al« l'esistenza. Individualizzare è creare. » *Ib.* p. 214.

Ac inferius: « L'individuo è veramente l'attuazione dell' idea; ma l'idea è ad « un tempo l' attuazione dell' individuo, secondo l' interpretazione più probabile « della dottrina aristotelica; giacchè la realtà suprema in quella e non in que« sto è riposta. Quindi è che la realtà individuale non è da noi veduta sempli« cemente in sè stessa, ma nella causa, cioè nell'Ente che la crea e sostiene con « un' azione continua e immanente. » Huc adde, quod in Prolegomenis ait: dialecticam in humanam et divinam dispesci, divinam autem cum creatione confundi.

3 « Siccome il concetto delle cagioni eziandio secondarie e finite involge quello « di una cagione prima infinita, ed è una semplice astrazione o modificazione di « esso, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di « causalità ». *Ib.*

4 « Ogni cosa è un concetto, e ogni concetto è una cosa. » *Ib.*

tem non aliunde receptam [1]. Ex quo facile inferri posset, creationis conceptum subsistere, etiamsi creaturae sint merae modificationes; modo Deus illas gignat activitate propria, quam a superiore causa non mutuetur; quod omnes pantheistae concedunt. Et sane alibi productio modificationum vera creatio nominatur [2]. Tum etiam eductio ex nihilo metaphorica expressione constare dicitur, atque idcirco cum conceptus creationis tandem philosophice explicatur, detractis metaphoris et phantasmatibus, in hoc tantum reponitur, quod res finitae cogitentur tamquam rationem sui sufficientem a Deo repetentes [3]; quod locum haberet, etiamsi merae modificationes essent. Et sane hic creationis conceptus admittitur libentissime a pantheistis; qui substantias creatas in modificationes et determinationes unius substantiae increatae sic convertunt, ut earumdem rationem sufficientem in hac non in illis commorari dicant.

Deus denique sic absolutus et infinitus asseritur, ut ab Hegeliana *Idea,* quae cum realitate confusa sit [4] et ab *indeterminato Ente* Schellingii neutiquam distingui videatur [5]. Modo enim dici-

1 « L' uomo dicesi veramente causa efficiente non già di sostanze, ma di « modi; tuttavia anche rispetto ai modi non è creatore *perchè li produce come causa seconda per virtù ricevuta dalla causa prima.* » *Introd.* cap. 4, p. 188.

2 « La produzione dei fenomeni, o sia modi delle cose, è pure una vera crea- « zione. Che se i panteisti e gli emanatisti ammettono questa creazione ecc. » *Ibid.* p. 190.

3 « Se rimoviamo adunque i fantasmi, in che modo si può pensare la crea- « zione? In un solo; cioè pensando l'esistenza come avente la ragion presen- « ziale della sua realtà non in sè stessa, ma nell'Ente che l'anima e la penetra « tutta. » *Introd.* vol. 2, p. 223.

4 « L'intuito riceve la notizia dell'Ente intelligibile, onde trae del pari la sua « potenza intuitiva; e siccome l' Ente è l' intelligibile stesso, egli viene da noi « inteso in quanto si pone, e si pone in quanto s'intende. L' idealità e la sussi- « stenza s'immedesimano insieme. » *Introd.* v. 2, p. 179.

5 « Abbiam presupposto finora che l'Ente reale sia concreto, singolare, indi- « viduale; sentenza che ha mestieri di qualche dichiarazione. Il concetto di con- « cretezza, di singolarità e d'individualità è composto di due elementi: l'uno po- « sitivo, e l' altro negativo. L' elemento positivo è ciò che si afferma e si pensa, « quando altri pronunzia queste voci, e che non si può definire perchè ogni defi- « nizione tornerebbe men chiara della cosa stessa; è in somma quello che si ha « dinanzi allo spirito quando l' Ente e il reale in sè stesso con un atto diretto e « immediato si percepisce. L' elemento negativo è il limite, la contingenza, l'im- « perfezione. Tutti i concreti, i singolari, gl'individui creati sono imperfetti, per- « chè finiti, e finiti perchè contingenti; d'onde nasce eziandio la varietà e la plu-

tur poni, in quantum cognoscitur; modo esse generale aliquod quod per creationem redditur individuum; modo etiam aliquid quod simul abstractum est et concretum, generale et particulare, universale et individuum. Sed illud quoque mirificum est quod ait, ideam (quae eius sententia Deus est) vi intuitus non posse a nobis clare et determinate cognosci; cum autem vi reflexionis attingitur, sensili forma repraesentari, quae in sermone reponatur 1.

135. Ad argumenta vero, quae proponit, haec reponimus.

I. Id quod ait ordinem cognitionis ordini rerum respondere, in primis non omni cognitioni accommodandum est, sed illi tantum, quae relativa sit, nimirum eiusmodi ut per ipsam relationes rerum et origines internoscantur. At praeter hanc alia cognitio admittenda est, qua res consideratur absolute et in se; quae quidem cognitio non detrectabitur nisi ab eo, qui omnem realitatem rebus adimat. Nam si res vere in se sunt, in quantum sunt, cogitari seorsum possunt; consideratione a respectibus, quos includunt, avocata. Hanc vero cogitationem, quae praevia est, alia consequitur, qua earumdem rerum relatio et respectus investigantur.

« ralità loro. Ora quando applichiamo all' Ente reale le nozioni di singolarità, di « individualità e concretezza, bisogna rimuoverne l'elemento negativo, perchè l'Ente è assoluto e infinito. Di che seguita che l' Ente si può altresì dire astratto, « generale e universale in quanto tali concetti esprimono l' assenza di quell' ele« mento negativo che nelle nozioni contrarie si acchiude. L'Ente è adunque astrat« to e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo, ma « sotto varii rispetti e in modo diverso dalle creature, perchè possiede bensì l'ele« mento positivo contenuto in ciascuna di queste nozioni, ma non l'elemento ne« gativo che l' accompagna. Egli è concreto e individuale perchè reale e positivo « in sommo grado: è astratto e universale perchè puro e schietto cioè sgombro da « ogni forma, infinito, assoluto. La concretezza e l'individualità sono il reale sen« za l' Ente; la astrattezza e la generalità sono l' Ente senza il reale: le prime « doti alle esistenze effettive, le seconde all' Ente possibile appartengono: Dalle « une nascono le cose create, dalle altre le idee riflesse. La divisione del concreto « e dell'astratto, dell'individuale e del generale, è l'analisi dell'Ente reale: l'Ente « reale è la sintesi di quelle proprietà. » *Introd.* c. 5, p. 175.

1 « Conseguentemente, nel primo intuito, la cognizione è vaga, indeterminata, « confusa, si disperge, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fer« marla, appropriarsela veramente, e averne distinta coscienza. L'idea in tale stato « di cognizione assorbisce e domina lo spirito, anzichè questo abbia virtù di ap« prendere, e incorporarsi l'idea signoreggiante. L' intuito secondario, cioè la ri« flessione, chiarifica l' Idea, determinandola; e la determina, unificandola, cioè « comunicandole quella unità finita, che è propria, non già di essa Idea, ma dello « spirito creato. » *Introd.* vol. 2, p. 11.

Atque id maxime consonum est conditioni intelligentiae humanae, quae, cum finita sit, non statim omnia quae cognoscere potest, primo actu apprehendit; sed pedetentim se quibusdam veluti gradibus ad scientiae perfectionem adducit.

Deinde cum huic etiam relativae cognitioni obiectio illa applicatur, distinctione indiget. Nam si hac interpretatione sumatur, ut ordo cognitionis respondere debeat ordini rerum quoad *obiectivam perceptionem*, quatenus idem ordo cognosci debeat, qui reapse inest in rebus, vera est propositio; at nihil auctori suffragatur. Sin autem ita intelligitur propositio illa, ut ordinem cognitionis assimilandum velit ordini rerum quoad *subiectivam explicationem;* falsa est et experientiae saepe contradicit. Non enim semper cognoscendi actus, obiecta aliqua respicientes, eundem processum in sua genesi servant, qui viget in rebus ipsis quae cognoscuntur. Sic, ex. gr., licet prius est sol, quam lux ab eo propagata; optime tamen prius gignitur intuitio lucis, deinceps solis. Itemque licet prius sit pater, quam filius; optime tamen in cognitione utriusque inversum iter habetur, et prius cognoscitur filius, deinde pater. Generatim licet prius sint causae, quam effectus; tamen hi prius attinguntur, quam illae; siquidem ex effectuum contemplatione ad eorumdem principia detegenda progredimur. Quidni igitur consimili ratione, etsi sit prius Deus, quam tota natura; tamen mens hominis hanc antea contempletur, deinceps Deum? Neque hinc ulla exsurgit falsitas, modo id quod prius cognoscitur, non prius esse asseratur, sed cognitionis processu in eo ordine obiective collocetur, quem reapse ipsi competere mens perspicit.

At inquit: si ita fiet, tunc notio Dei ex notione creaturarum gignenda erit; quod tam impossibile est, quam Deum ex rebus creatis gigni.

Resp. Haec obiectio in crassa quadam ratione fundatur intelligendi abstractionem idearum. Subaudit enim mentem, quando ideam aliquam a rebus abstrahit, quasi superficiem quamdam ab illis decerpere, quae deinceps diversimode elaborata aliis obiectis applicetur. Qui materialis concipiendi modus perridiculus est, et a veritate alienus. Abstractio enim in hoc exercetur quod mens ab obiecto conditiones omnes praecidat, quibus illud, prout reale et concretum est, afficitur; atque idcirco *quidditatem* aliquam absolute concipiat. Haec autem quidditas, hoc ipso quod abstracta est, iam non amplius ad res, ex quibus abstracta est, refertur; sed tamquam intelligibile quoddam per se et in characteribus, quos includit, tantum inspicitur. Posse autem mentem humanam ex

rebus sensibilibus ad hunc modum cognitionis assurgere, manifestum est. Nam res creatae quamquam contingentes et finitae sint, tamen imitationes sunt reales archetyporum divinae mentis; atque ideo aeternas veritates divinosque conceptus suo modo patefaciunt [1]; modo idoneum subiectum inveniant, quod eos conceptus capere possit. Quemadmodum pellucida corpora eiaculatos a sole radios transmittunt, et quamquam ob perfectae pelluciditatis carentiam fasciculos lucis disgregent et obscurent; eos tamen eo modo quo possunt, opposito parieti revera communicant. Vicissim mens humana intellectualis profecto et rationalis a Deo facta est, nimirum tali naturae conformatione donatur, ut intus legere in rebus earumque rationes deprehendere valeat. Est enim quasi vitale quoddam speculum, quod lucis divinae radios, a creatis rebus transmissos, suscipiat atque ad intelligendum retineat. Hinc mirum non est si, obiecto finito et sensibili proposito, ideam exsculpat, quae illius concretionem et angustias superet, atque ad altiores notiones per se obiective spectandas evehatur.

Atque ut theoriam hanc argumento, quod tractamus, applicemus; cum entia finita vere realitatem involvant, mens quae inflexione ipsa naturae idonea est ad rerum rationes detegendas, hanc utique deprehendit. Tum ab omni concretione et limite cognitionem abstrahens, conceptum illum realitatis non iam ad res ipsas creatas tamquam aliquod genus refert, sed per se et in obiectiva eius ratione contemplatur; seu quid in propria notione importet, intelligit. Illam autem sic inspectam neque ad necessitatem existendi, neque ad contingentiam determinari videt, sed in utroque statu possibilem esse cognoscit [2]. Hinc duplicem conceptum realitatis efformat: realitatis absolutae et necessariae; realitatis con-

1 Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum. *Ps.* 18.

2 Quod realitas generatim considerata duplicem hunc aspectum obiiciat, ac proinde in duplicem classem dispesci possit, nimirum realitatis absolutae quae vi sua in omni plenitudine subsistat, et realitatis relativae quae finita ratione alterius virtute exstet; tanti momenti est, ut ex huius observationis neglectu germanicus pantheismus magna ex parte manaverit. Nec vero exinde consequitur abstractam notionem realitatis constituendam esse tamquam *praedicatum* natura saltem anterius Deo. Id enim locum non habet, quotiescumque agitur de notione, quae in tantum excedit unum terminum atque ad alia se protendit, in quantum haec sint imperfectae termini illius imitationes. Tunc enim obiective, seu ad rem quod attinet, amplitudo et excessus *praedicati* oritur ex perfectione et excellentia ipsa illius termini, et posterior est quoad eiusdem existentiam; siquidem non aliunde efflorescit, nisi ex eo quod terminus ille tantae sit perfectionis, ut non solum per se id,

tingentis ac finitae. Hunc tamen nexum inter utramque intercedere perspicit, ut prima esse possit sine altera, altera esse non possit sine prima. Cum vero propter experientiam qua afficitur, reapse realitatem contingentem et finitam exstare contueatur; necessario infert exstare etiam realitatem absolutam et infinitam, quae illius originis et existentiae sit ratio sufficiens. Id omne cognitionem explicat Dei et creaturarum sine falsitatis admixtione, quin ad formulae idealis fabellam confugiendum sit.

Quapropter quae hic contra Gioberti disputamus, adversus illos etiam militant, qui boni quidem sed parum prudentes, subalpini philosophi formulam idealem recoquunt, ac diversis vocabulis tamquam dapem novo sapore conditam obtrudunt. Hi utrum pantheismum reapse devitent, omitto quaerere, ne in longam disceptationem ingrediar. At illud indubium est, ipsos vana et periculosa sectari, atque incedere *per ignes suppositos cineri doloso*, quibus inexpertas iuvenculorum mentes incaute committunt. Ut verum fatear, eiusmodi homines philosophiam honestius neglexissent, ne tantis periculis exponerent; sed ad Gioberti iam redeamus.

II. Secundum argumentum, quo nititur, nos minime morari debet. Ex dictis enim superius constat, res propria intelligibilitate orbari non posse, quin simul propria orbentur realitate. Quapropter cum reapse in se sint, in se reapse intelligi possunt; quamquam quia sunt a Deo, nonnisi hac relatione affectae cognosci deinceps debent, cum ad respectus, quos includunt, et ad earum originem considerandam fit gradus.

III. Tertium argumentum nullius ferme momenti est. In primis enim, si ideae darentur innatae, opus non esset obiectum primum cognitionis re aliqua singulari et concreta contineri. Nihil enim vetat in ea hypothesi quominus prima mentis idea aliquid universale et abstractum repraesentet, ex. gr. realitatem in genere. Quod si ideae innatae, ut par est, reiiciuntur; tunc fatendum quidem est primam cognitionem in concreto aliquo versari sensibus apprehenso, ex quo mens virtute sua ad ideas generales efformandas assurgat; at nequaquam requiritur ut primum hoc concretum obiectum sit id ad quod cogitationes omnes tamquam ad

quod notio includit, possideat, sed etiam vim habeat se quodammodo exterius diffundendi. Sic contingit in re praesenti. In tantum enim notio entis et realitatis ad alia praeter Deum porrigitur, in quantum Deus non modo est per se simplicissima plenitudo omnis realitatis, demptis limitibus et defectibus, verum etiam intellectu suo concipit se posse multifariam externis quibusdam subsistentiis, finitis quidem sed numero carentibus, repraesentari.

fontem revocentur. Illud enim ad cognitionem inchoandam non influit ut principium, ex quo deductione quadam deriventur ceterae veritates; sed mere concurrit ut conditio et materia, ex qua mens educit virtute sua primas notiones, vi quarum deinceps ad altiora obiecta speculanda gradiatur.

Ontologi exinde decipiuntur, quod omnes mentis ideas ex una primitiva, tamquam pullos ex ovo, gigni autumant. Quare illam a Bacono indicatam fallaciam incurrunt, qua plus unitatis, quam reapse sit, quaeritur in natura. In cognitione humana, ut alias dicemus, uon unitas sed multiplicitas invenitur, si virtutem intelligendi tantum excipias. Plena enim unitas ut in existendo sic etiam in intelligendo in Deo tantum reperitur; sed cetera entia, quotquot sunt, ab unitate deficiunt. Id maxime locum habet pro intelligentia humana, quae cum infimum inter spiritus gradum attingat, maxima multiplicitate idearum afficitur, et unitatem in potentia participat, quatenus facultate gaudet ideas, quibus indiget, procudendi.

IV. Ad ultimum, quod additur, reponimus concentum illum, quem Auctor iactat, esse potius apparentem quam realem. Primum, quia systema ab ipso propositum, si rite perpenditur, pantheismi deliramentis implicatur; quod autem est huiusmodi, Religioni certe non favet. Deinde, quia ipsa Religio docet Deum in hac vita a nullo homine intuitive perspici [1], nec nisi per creaturarum considerationem in eius notitiam nos adduci [2]. Postremo concentus inter religionem et philosophiam in eo situs est, ut philosophia vel easdem veritates suis demonstrationibus confirmet, quae traduntur a fide (modo naturale lumen non excedant); vel ad eas recipiendas, si supernaturales sint, viam sternat. At minime in hoc cernitur, ut eumdem processum in docendo servet. Immo vero processus hic, quoad initium unde exorditur, debet esse contrarius. Nam philosophia est reditus ad Deum, qui propria vestigatione fit, et idcirco a rebus creatis iter inchoat; Fides contra est reditus ad Deum, qui fit invitamento et voce ipsius Dei, ac proinde initium eius in Deo ipso ponatur oportet.

Immo systema, quod reiicimus, rationalismo favet plurimum; siquidem medium adimit, quo veritates supernaturales a naturalibus secernantur. Medium enim eiusmodi in hoc cernitur, quod veritates illae circa Deum, ad quas ex mundi consideratione deve-

1 *Deum nemo vidit unquam.* IOANN. cap. II.

2 *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas.* Ad Rom. 1.

nire possumus, in naturalibus habeantur; illae vero, quae ex contemplatione rerum adspectabilium minime eliciuntur, in supernaturalibus sint. Sic Trinitatis mysterium, quia divinam naturam attingit quatenus cum mundo non connectitur (mundus enim a Deo processit vi voluntatis et potentiae, quae una est eademque in tribus divinis personis), a mundi consideratione derivari non potest; atque ideo eius notitia naturaliter attingi nequit. At intuitione immediata Dei constituta, id minime valet; nihil enim vetat quominus veritates, quas supernaturales appellamus, in Deo clare perspiciantur, modo finitae sint numero et actu mentis, qui finitam perfectionem habeat, deprehendantur.

Atque haec de Ontologismo innuisse sit satis; qui plura cupit consulat articulos *Civilitatis Catholicae*, ubi hoc argumentum fusius tractatum est [1].

ARTICULUS VI.

De traditionalismo.

136. Rationalistae omnia ex ratione derivari existimarunt. Pronum erat ut contrario motu mens excedendo, in extremum oppositum laberetur. Haec exaggerata in *Rationalismum* reactio ortum dedit *Traditionalismo,* duce Bonald, qui docuit rationem sine externo magistero, ac proinde sine traditione, ad nullam posse veritatem assurgere; propterea quod sermo necessarius sit omnino ad cogitationem evolvendam in animo, sermo autem ab homine efformari nequeat [2]. Hanc adeo duram sententiam mollire deinceps conati sunt temperantiores traditionalistae statuentes rationem sine exteriore disciplina, quae a traditione atque idcirco a revelatione proveniat, posse quidem nonnullas veritates ad ordinem physicum et materialem spectantes sibi comparare, at impotentem omnino esse ad illas veritates detegendas, quae ad ordinem moralem et metaphysicum pertinent [3]. Quoad eiusmodi veritates non

1 CIVILTÀ CATTOLICA, Seconda Serie, Vol. IV, pag. 143: *Dell' Ontologismo Giobertiano.*

2 *Récherches philosophiques sur les premiers objects des connaissances morales* t. I.

3 « Quand nous avons dit que la philosophie ne doit pas récherche la vérité, « par le mot *vérité*, nous avons entendu seulement les *vérités de dogme et de « morale nécessaires à croire et à pratiquer* enseignés en philosophie, c'est-à-« dire les vérités suivantes : *Dieu et ses attributs, l'homme, son origin, sa fin, « ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique;* voilà

aliam praerogativam rationi concedunt, nisi quod eas semel per traditionem et revelationem acceptas intelligat, demonstratione collustret, atque ad illationes alias deducendas adhibeat.

Haec opinio (quod mirum est) nonnullis etiam placuit Rationalistis ex ea parte qua necessitatem sermonis et disciplinae exterioris spectat. Ontologorum enim plerique eam aperte docent, statuentes primas veritates in ordine reflexionis a traditione tantum originem ducere. En unus aut alter e pluribus locis, quibus Gioberti hanc doctrinam sancit: « L'uomo può esplicare l'idea appre-« sa, ma non può ritrovarla; non possederla come invenzione sua « propria, ma come esterno insegnamento [1]. » Et inferius: « La « comunicazione dell'Idea fatta all'individuo dalla Società per mez-« zo della parola chiamasi *tradizione;* la quale è un anello inter-« posto fra la rivelazione e la filosofia, e il veicolo per cui si tra-« mandano dall'una all'altra i primi elementi ideali, nella cui espli-« cazione si travaglia l'ingegno filosofico [1]. »

137. Verum eiusmodi opinio nimis iniuriosa homini est; quem sine tradictione vix aut ne vix quidem secernit a bruto. Deinde ordinem naturalem cum supernaturali confundit; siquidem omnes veritates a Fide et revelatione essentialiter repetit; atque propterea ipsam revelationem absolute necessariam facit. Tertio confundit necessitatem disciplinae exterioris cum necessitate sermonis; quae duo valde diversa sunt inter se, et dissociari invicem possunt. Nam Deus potuit primo homini manifestare veritates interna illustratione, immediate influendo in eius intellectum, quin tamquam instrumento uteretur vocabulis. Vicissim potuisset tradere illi sermonem ad ideas excitandas, quin tamen ullas veritates manifestaret. Nam veritas non consistit in simplici apprehensione, quae respondet vocabulis separatis; sed consistit in iudicio, quod respondet propositioni. Et sane si obstrepente auribus Adami hac voce: *spiritus*, excitata esset in ipso idea substantiae immaterialis et obstrepente voce: *virtus*, excitata esset idea honestae operationis; num ex hoc tantum Adam doctus fuisset spiritum ad exercitium

« les vérités qui nous ne croyons pas que la philosophie ait trouvées ou inventées « sans le secours de la *tradition* et de l'*enseignement;* mais nous n' avons nullement voulu comprendre le gran nombre de vérités qui sont en déhors du do-« gme et de la morale obligatoire pour l' homme, ou qui en derivent par voie de « conséquence, de raisonnement etc. » BONNETTY *Annales de philosophie chrét.* IV ser., vol. VIII, pag. 374.

1 *Introduz. allo studio della Filosofia* t. 1, c. 3, p. 294.

2 *Ibid.* pag. 302.

virtutis ordinari? Nequaquam, et tamen evolutio intelligentiae ex sermone dependisset.

Verum ut distinctius hunc errorem refellamus, duas stabilimus propositiones : I. mentis evolutionem etiam quoad veritates mere intelligibiles et morales ordinis naturalis absolute non pendere ex usu sermonis; II. absolute non pendere ab exteriori magisterio.

I.

Mentis evolutio absolute non pendet a sermone.

138. Prob. Sermo signis constat arbitrariis, et non natura sed voluntate significantibus. Ergo ideas primitus gignere minime potest, sed eas iam aliunde genitas subaudit. Voluntas enim, quae verbis per se indifferentibus significationem affigit, intellectum sequitur ab eoque ideas exprimendas mutuatur. Et sane si vox *Deus*, ex. gr., in tantum nobis significat supremum rerum Auctorem, in quantum sono illi articulato labiorum hanc ideam nectimus; necesse est ut eiusmodi ideam iam ante possideamus. Secus sufficeret legere lexicon linguae cuiusvis ignotae ad ideas omnes in nobis excitandas. Profecto si vocabula gignunt ideas, quare, dum legis librum sinensi idiomate ex. gr. conscriptum, nihil intelligis? Quia, repones, a te ignoratur eorum vocabulorum significatio; seu quia tibi cognitum non est quibus ideis vocabula illa respondeant. Ergo verba per se nos non docent nisi seipsa, nempe sonum ore prolatum; ideae vero, quarum sunt signa, aliunde comparari debent. Ad rem Augustinus: « Cum mihi signum datur, si « nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil po« test: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi « rem quam significat ostendit verbum cum lego; *Et saraballae* « *eorum non sunt immutatae* (Dan. III, 94) Nam si quaedam ca« pitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego, hoc audito, « aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista nove« ram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me videren« tur; eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae « duae syllabae, cum dicimus *Caput*, aures meas impulerunt, tam « nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve « *Saraballas*. Sed cum saepe diceretur *Caput*, notans atque ani« madvertens quando diceretur, reperi, vocabulum esse rei qua « mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, « tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, « quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi,

« non significatu sed aspectu didiceram. Itaque magis signum, re « cognita; quam signo dato, ipsa res discitur [1]. »

Dices, id valet pro rebus materialibus, quae aspectu sentiuntur, sed non pro ideis abstractis et moralibus. Respondeo valere pro omnibus; nam generalis est ratio, quae pro utroque ordine pariter militat. Signum natura sua rem significandam subaudit. Ergo si verba etiam quoad ideas abstractas et morales sunt signa; eas subaudiant necesse est. Traditionalistae mitiores, qui contrarium affirmant, parum sibi consentiunt, et in re philosophica non satis videntur esse versati. Nam ideae universales, quas a rebus sensibilibus, sine verborum adminiculo, abstrahi posse concedunt, non modo mundum corporeum, sed spiritualem etiam per se respiciunt. Idem dicatur de iudiciis immediatis, quae ex ideis illis emergunt. Sic ex. gr. principium: *Non datur effectus sine causa,* cuilibet rerum ordini applicari potest, et recta ducit ad primam aliquam causam, quae effectus nullo modo sit, admittendam.

II.

Mentis evolutio non eget externo magisterio ut inchoetur.

139. Si mens ad inchoandas suas cognitiones egeret externo magisterio, nunquam suas cognitiones inchoaret; ut enim scite Aristoteles, omnis disciplina ex praevia cognitione fit. Et sane quid praestat magister aut quicumque sit qui alium erudit? Per verba iam audienti cognita, aut saltem per gestus et alia signa naturalia, eius attentionem ad ideam aliquam revocat, ex qua per analysim et synthesim mentis novas ideas sibi procudat. Aut etiam modum ipsi proponit, quo iudicia iam cognita comparet inter se et determinatae materiae applicet ad illationem aliquam eliciendam. Ergo discipulum extrinsecus iuvat; sed in eodem subaudit tum ideas iam evolutas, tum vim eruendi ex ipsis novos conceptus et iudicia et deductiones, modo ideis, quas possidet, attentionem affigat. Itaque ex hac parte evolutio interna mentis ab alieno magisterio non pendet [2].

1 *De Magistro* c. X.

2 Sapienter S. Thomas: « In lumine intellectus agentis nobis est quodammo« do omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, « quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas, sicut per univer« salia principia, iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. » *Quaestione de Mente* art. 6 in corp. Et alibi ait: « Similiter etiam dicendum est de scien-

Sed absolute non pendet neque quoad iuvamen externum. Nam ad attentionem praestandam ideis, quas apud se habet, easque ordinandas respectu illationis deducendae mens absolute potest ex aliis causis determinari. Et re quidem vera, omnis scientia exinde acquiritur, quod principia universalia per se nota applicentur alicui materiae seu determinato subiecto. Iamvero principia universalia per se nota a mente efformantur ope luminis intellectualis quo mens intrinsecus fruitur. Id non negant adversarii; et si negarent, mentem humanam omni propria efficacitate destituerent. Tota igitur difficultas reducitur ad applicationem horum principiorum subiecto peculiari faciendam. Porro eiusmodi subiectum triplex est: mundus exterior, principium cogitans, Deus optimus maximus.

At de mundo exteriore et principio cogitante nulla vigere potest difficultas. Nam cum alter attingatur sensibus, alterum conscientia; per se praesto sunt menti, atque ideo praesentia sua applicationem illam sibi procurant. Mens enim principiis per se notis informata, nequit aciem suam ad haec obiecta convertere, quin hoc ipso luce eorumdem principiorum collustret; atque ita nonnullas illationes saltem faciliores quoad illa deducat. Tertium vero subiectum, nempe Deus, etsi immediate menti non pateat; tamen illico manifestatur sub conceptu primae causae. Nam effici nequit ut vi principii causalitatis, quo mens assidue utitur in ipsis materialibus phaenomenis diiudicandis, non statim inferatur existentia causae cuiusdam primae et improductae, quae aliunde non pendeat. Aliquae igitur veritates in ordine speculativo, de rebus etiam sensum excedentibus, humanae menti patere possunt, quin ullum iuvamen ex externo magisterio accedat. Ex ordine autem speculativo facile ad practicum fit gradus. Intellectus enim practicus non differt a speculativo, nisi fine; quatenus non in mera veritatis contemplatione sistat, sed eam ad operationem dirigat. Unde dicebat Aristoteles *intellectum speculativum extensione fieri practicum*. Et sane si principia prima, quae per se meram specula-

« tiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scili« cet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis co« gnoscuntur, per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignita« tes, sive incomplexa sicut ratio entis, et unius et huiusmodi quae statim intel« lectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia se« quuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis uni« versalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius « in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam « acquirere. » *Quaestione de Magistro* art. 1.

tionem includunt, ad operationem hominis dirigendam convertantur; iudicia practica seu veritates in ordine morum ministrabunt. Sic Metaphysica postquam Deum contemplata est, si ulterius gradiatur ad considerandum quid faciendum nobis sit ut illi assimilemur et placeamus, ex speculativa evadit practica atque in Moralem convertitur.

Quae cum ita sint, sapienter S. Thomas generatim asseruit duplici via posse hominem in cognitionem rerum devenire: propria industria et magisterio. *Est duplex modus acquirendi scientiam: unus quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina* [1].

Attamen ex eo quod mens humana suis viribus potest veritates aliquas in ordine tum speculativo tum practico detegere; stulte inferretur inutilem fuisse divinam Revelationem. Nam Revelatio duo genera veritatum respicit, supernaturales, ad quas mens humana assurgere nequit; et naturales, ad quas mens humana absolute loquendo devenire potest. De primis clarissima est, nedum utilitas, sed necessitas revelationis. Si enim illae vim rationis superant, ex ea profecto oriri non possunt. Sed pro aliis, etsi non absolute necessarium, certe fuit convenientissimum ut divina revelatione proponerentur. Nam in hoc ordine non paucae veritates continentur, a quibus regimen vitae moralis maxime pendet, et tamen difficillimae sunt vestigatu. Unde multi earum scientia carerent propter impedimentum sive parvi ingenii, sive vecordiae voluntatis, sive occupationum externarum. Immo illi ipsi qui ad eam pertingerent, tempore indigerent diuturno propter studium et aetatem speculationi opportunam; nec erroris mixturam undique vitarent, propter nativam mentis debilitatem et phantasmatum deceptiones. Quapropter iure meritoque concludit S. Thomas rationi consentaneum et utilissimum fuisse ut eiusmodi veritates supernaturali etiam inspiratione credendae hominibus traderentur. *Salubriter ergo divina providit Clementia ut ea etiam quae ratio investigare posset, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore* [2].

[1] *Quaestio de Magistro* art. 1.

[2] *Contra Gentes* lib. 1, c. 4. Hoc super argumento confer articulos, qui inveniuntur in CIVILITATE CATHOLICA, Secunda Serie, vol. VI et VII; quibus est titulus: *Della Parola, Utilità della Parola, Influenza dell' insegnamento nello svolgimento del pensiero.* Consule etiam recens opus P. CHASTEL Soc. Iesu: *De la valeur de la pensée humaine.*

ARTICULUS VII.

De vera idearum origine.

140. Ut abstrusam hanc quaestionem ea solutione terminemus, quae nobis inter caeteras probatu dignissima videtur, haec quasi lemmata observanda praemittimus.

I. Distinguendum est inter potentiam mere passivam et activam, quae etiam facultas nominatur. Illa solam capacitatem recipiendi aliquid, ut marmor respectu statuae; haec vim exhibet effectricem rei alicuius, atque ideo inflexione insita et quasi conatu aliquo naturali fruitur exerendi actiones sibi congruas, ut ignis respectu combustionis producendae. Sola conditio, quae requiritur, est ut materia, in qua vel circa quam exerceri actio debet, debito modo operanti subiaceat. Hac vero conditione posita, agendi facultas suapte vi et determinatione se explicat et evolvit eo actionum genere quod eius naturae consentit.

II. Potentiae cognoscitivae generatim sunt activae, non mere passivae; actionem enim ita respiciunt, ut eam non modo recipiant, sed etiam eliciant. Quare positis conditionibus debitae dispositionis subiecti, et applicationis materiae, circa quam actio versari debet, in proprios actus prosiliunt, ea percipiendo, quae singularum potentiarum virtuti respondent.

III. Applicatio materiae quoad facultates cognoscitivas alia non est, nisi idonea obiecti praesentia, quae facultatem inflectat ad actum. Hoc sufficit ad coniunctionem opportunam inter facultatem et obiectum constituendam. Nam actio cognoscitiva cum sit vitalis, non in obiecto sed in subiecto ipso operante recipitur et manet. Ad obiectum autem relationem tantum includit, quatenus ipsum repraesentat et percipit.

IV. Intelligentia est talis cognoscitiva facultas, cuius obiectum sit ipsa rerum quidditas et essentia *(quod quid est*, ut se exprimit S. Thomas). Unde intelligentia nominata est ex eo, quod non utcumque obiectam rem attingat, sed ipsam quasi *intus legat* percipiendo quid proprie illa sit, seu in quo eius ratio consistat. Sic percipiendo *ens*, percipit *quod constituit rationem entis;* percipiendo *substantiam,* percipit *quod constituit rationem substantiae;* percipiendo *vitam*, percipit *quod constituit rationem vitae;* percipiendo *mutationem*, percipit *quod constituit rationem mutationis*, atque ita de aliis.

V. In obiectis, quae sensibus usurpantur, rationes reapse insunt intellectuali perspicientiae respondentes, si concretione liberentur, qua in individuis sensu apprehensis adstringuntur. Nam quidquid in ipsis existentiam habet, quidditate profecto aliqua constat; secus nihil esset, ac proinde extare non posset. Ut autem haec quidditas per se spectetur, non aliud requiritur, nisi ut individualitate spolietur, quam habet in concreto illo sensibili. Sic planta ex. gr. quam oculus videt, habet revera rationem entis, rationem substantiae, rationem vitae, rationem unitatis, rationem quantitatis, et sic de aliis quotquot eidem ut praedicata tribuuntur. Et quamvis rationes illae a sensu non deteguntur (quippe sensus factum dumtaxat concretum attingit); tamen menti elucere possunt; modo a concretione, ut dixi, liberentur, qua in physica sua existentia subsistunt.

VI. Haec concretionis seu determinationum individualium separatio non physice facienda est, sed logice; nimirum quoad solam cognitionem. Quapropter haberi optime potest per exercitium virtutis cuiusdam abstractivae et primigeniae, quae in obiectis a sensu repraesentatis et in imaginatione depictis essentiam ab existentia resolvat; atque ita ex sensibilibus phantasmatibus quidditates eliciat, eas liberando a conditionibus peculiaribus quae rem in se individuam et concretam reddunt.

Hisce positis duas sequentes constabilimus propositiones.

I.

Ad originem idearum explicandam sufficit admittere primigeniam quamdam vim abstractivam, quae circa obiecta sensibilia operetur.

141. Prob. Origo idearum non aliud importat nisi originem conceptuum intellectualium, seu conceptuum, quibus in ordine cognitionis non facta singularia (quae sensuum obiecta sunt), sed quidditates ipsae rerum per se et abstracte percipiantur. Atqui per lemma V in obiectis sensu perceptis eiusmodi quidditates reperiuntur, quamvis characteribus individualibus adstrictae; et per lemma VI ad eas ex his liberandas in ordine cognitionis sufficit vis abstractiva, quae in obiectis sensu perceptis operetur. Ergo haec vis satis est ad explicandam originem idearum.

Dices I. Haec vis explicare posset tantum originem illarum idearum, quae repraesentant quidditates rerum materialium, contentas in obiectis sensu perceptis; sed nequaquam explicaret origi-

nem idearnm repraesentantium quidditates rerum immaterialium, quae sensibus nullo modo attinguntur. Ergo insufficiens est ad omnium idearum originem explicandam.

Respondemus negando prorsus *Antecedens*.

Quidditatis nomine generatim sumptae non intelligitur essentia substantiae alicuius in propria specie determinatae; sed intelligitur quid quaeque res sit, seu ratio intrinsecus constitutiva cuiuslibet rei quae in obiecto percipitur. Unde et in qualitate et in quantitate et in actione et in ipsis privationibus considerari quidditas potest, seu ratio in qua illae consistunt. Cum igitur dicimus mentem virtute sua abstrahere quidditates a rebus sensibilibus, non intelligimus, quod efformet ideam quae repraesentet intimam essentiam substantiae specificae earumdem. Immo ad hanc cognitionem mens non devenit, nisi longo processu et ratiocinationis adminiculo. Essentiae enim substantiarum nobis immediate non patent. Sed intelligimus quod concipiat rationes eorum quae immediate et per se percipi possunt in obiectis sensu repraesentatis. Tales sunt ex. gr. ratio entis, ratio existentis, ratio unitatis, ratio substantiae, ratio effectus, ratio causae, atque alia eiusmodi. Ex his vero notionibus nonnullae sunt transcendentales, seu eiusmodi, ut non ad sola sensibilia sed ad insensibilia etiam porrigantur. Unde per se spectatae et in obiectiva ratione quam includunt, utriusque ordinis conceptus indeterminate suppeditant; qui deinceps vi synthetica mentis et novarum differentiarum accessu, ad hanc vel illam rem exprimendam determinantur. Sic idea entis in propria abstractione considerata neque ens corporeum aut incorporeum, neque ens finitum aut infinitum per se dicit; sed utrumque indeterminate repraesentat. Ad alterutrum postea indicandum restringitur, prout ei ratio compositi aut simplicis, ratio limitum aut eorumdem carentiae adiungitur.

Dices II. Haec vis abstractiva quidditatum exerceri non potest circa individua sensu percepta. Nam in individuis illis quidditas identificatur cum individuatione. Non enim in *rosa*, exempli gratia, aliud est *rosa* et aliud *haec rosa;* sed utrumque unum idemque est.

Resp. Nego assumptum. Ad probat. *dist.* identificatur physice et realiter, *conc.;* virtualiter et quoad propriam utriusque rationem, *nego.* In re seu quoad physicam subsistentiam non differt quidditas ab individuatione; sed differt virtute et quatenus res in singulas resolvitur quidditates seu rationes quae in illa sub lumine seu abstractione mentis relucent. Mens enim optime potest conceptione sua separare, quae non sunt distincta in natura. Et sane cum

indicat *totum esse maius parte*, affirmatione coniungens duas ideas: *totum* et *maius parte;* num obiective ideis illis respondent res distinctae? Nequaquam. Nam obiective et in re idem est *totum* ac *maius parte*. Attamen mens potuit acie sua in duas notiones idem illud discerpere; unam, quae confuse, alteram quae distincte rem eamdem referret. Quid igitur mirum si idem faciat quoad quidditates, eas separando ab individualitate quam habent in statu physico? Praesertim vero cum huius separationis seu mentalis praecisionis adest in rebus ipsis fundamentum, quod virtualem distinctionem suppeditet. Nam etsi physice non sit aliquid diversum *rosa* ab *hac rosa;* tamen de se ratio et essentia rosae non postulat ut in hoc loco aut tempore aut individuo reperiatur potius quam in alio. Si enim ita esset, una tantum rosa existeret, quod falsum est. Ergo intellectus, qui intime penetrat et lustrat rem quam concipit, apprehendendo *rosam* non adstringitur ad eam peculiari subiecto tribuendam.

Dices III. Mens ad hanc abstractionem exercendam deberet ab obiecto sensibus percepto determinari. Atqui id contingere nequit. Nam obiectum sensu perceptum est materiale; et obiectum materiale agere nequit in potentiam spiritualem, qualis est mens.

Resp. *Dist. Maior*. Deberet determinari per simplicem praesentiam, *conc.;* per actionem aliquam ipsius obiecti, *nego*.

Recole ea quae diximus in lemmate I, II, III et IV de natura sive facultatis in genere, sive facultatis cognoscitivae quoad applicationem obiecti quam exigit. Sufficit enim ut obiectum praesens sit facultati, ut haec circa ipsum operari possit. Iam vero obiectum eo ipso quod sensibus percipitur, intellectui praesens est; propterea quod tum intellectus tum sensus radicem habent in eodem animo, et intellectus sit facultas cognoscitiva generalis, quae, circa quodvis ens, modo suo, versari possit. Et sane facultates inter se ordinatae consensum aliquem habent ita, ut una operante operatio etiam alterius consequatur. Sic operante intellectu circa aliquod obiectum, voluntas hoc ipso excitatur et determinatur ad operationem suam exercendam, amando ut bonum id, quod intellectus percepit ut verum. Sic etiam operante sensu, excitatur imaginatio efformando phantasma illius rei quam sensus praesentem attingit. Quid igitur mirum si, operante imaginatione, hoc ipso excitetur intellectus ad abstrahendas et intelligendas quidditates, quae in obiecto ab imaginatione repraesentato continentur?

Dices IV. Intellectus ut hanc abstractionem exerceret, deberet prius concretum obiectum percipere; nequit enim agere in re sibi nondum nota.

Resp Nego assumptum. Ad prob. *dist.* nequit agere in re nondum sibi nota, si sermo est de actione reflexa, *conc.*; si sermo est de actione spontanea ad primam intellectionem requisita, *nego.*

Ut alias diximus, duplex momentum in intelligentia considerari debet: spontaneum et reflexum; atque ideo duplex abstractio: ordinis spontanei et ordini reflexi.

Cognitio et abstractio reflexa praeviam cognitionem in ipso intellectu subaudiunt; siquidem reditu mentis supra proprium conceptum constant. At cognitio et abstractio spontanea non item. Cognitio enim spontanea hoc ipso quod prima est, obiectum non cognitum sed cognoscendum requirit. Similiter abstractio spontanea hoc ipso quod prima abstractio est, obiectum non iam abstractum sed tantum abstrahendum praesupponit. Cum autem ad primam mentis intellectionem ordinetur, hoc obiectum abstrahendum non in mente praesupponendum est, sed in sensu, ut mens operatione sua ipsum reddat intelligibile. Idcirco in enunciatione propositionis diximus abstractionem, quae ad originem idearum explicandam sufficiat, debere esse primigeniam [1].

II.

Propositum systema prae ceteris eligendum est.

142. Prob. Illud systema prae ceteris eligendum est, quod non modo explicat originem idearum vitando extrema sensistarum et rationalistarum; sed etiam experientiae respondet, et naturae humanae est maxime accommodatum. Atqui haec omnia locum habent in praesenti systemate; ergo etc.

Maior huius syllogismi claret per se. Minor autem quoad singulas partes, quas affirmat, sic demonstratur: Sensistae peccabant defectu, concipientes intellectum vel ut aliquid non diversum a sensu, vel ut potentiam mere passivam, quae, quidquid haberet, a sensu reciperet; Rationalistae contra peccabant excessu, quia ponebant in animo ideas aut visiones ingenitas. At nostra sententia medium incedit iter; nam non modo intellectum distinguit a sensu, sed agnoscit in ipso intellectu vim activam qua circa ob-

1 Haec vis abstractiva est facultas illa, quae a S. Thoma appellatur *intellectus agens*, et dicebatur illuminare phantasmata, quatenus actione sua reddebat in ipsis intelligibile, quod secus non esset eiusmodi. « Intellectus agentis est illuminare non « quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per ab- « stractionem facit ea intelligibilia in actu. » *Summa Theol.* 1 p., q. 54, a. 4 ad 2.

iecta sensibilia operando reddit intelligibilia in actu quae ante intelligibilia erant tantum in potentia. Ideas autem et visiones innatas omnino respuit; siquidem non aliud in nobis innatum agnoscit nisi vim et naturalem conformationem mentis, quae, ut quaeque facultas, ad actiones sibi congruas exerendas determinata est, modo adsit obiectum, circa quod vim suam exerceat.

Quod vero respondeat experientiae non minus apparet. Nam conscientia testatur nos in intelligendo maximopere iuvari exemplis sensibilibus, et turbata imaginatione turbari etiam intellectum; quod explicari non posset congruenter in aliis systematibus *a priori* tantum procedentibus. Ad res vero incorporeas nonnisi per corporeas ascendimus, ita ut ipsum Deum non aliter concipiamus quam veluti causam incausatam mundi, eiusque perfectiones per excessum supra perfectiones creaturarum et per limitum remotionem a quidditatibus, quas apprehendimus, determinemus [1]. Sermo etiam rem confirmat, nam si examinetur etymologia vocabulorum, obiecta etiam spiritualia significantium; derivationem semper aliquam patefaciet a rebus sensibilibus.

Denique haec sententia consonat naturae humanae, quae composita est, et constat spiritu materiam informante. Ex quo eruitur quod si corpus ad bonum animi ordinari debet, cognitio intellectualis a sensibili initium sumat necesse est. Secus in commentum Platonis incideremus, explicantis unionem animi cum corpore per poenam sceleris ab animo separato admissi. Praeterea si ratio humana est vis intellectiva in vi sensitiva; obiectum ipsi respondens debet esse intelligibile aliquod in sensibili. Quod sapienter advertit S. Thomas inquiens: *operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus* [2].

1 « Deum, ut Dionysius dicit c. 1 *De div. nom.* lec. 3, cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem. » S. Thomas *Summa Theol.* 1 p., q. 84, art. 7 ad 3. Itemque: « Cognitio Dei, ad quam homo naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per formam intelligibilem, quae lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta. » S. Thomas *Quaestione de Cognitione Angelorum* a. 3.

2 Lect. 2 in lib. *De Memoria et Reminiscentia.*

ARTICULUS VIII.

De universalibus.

143. Ex iis, quae explanata sunt, facile resolvitur abstrusa illa quaestio circa existentiam universalium, quae tantopere philosophos exagitavit. Brevissime et dilucide quae ad ipsam pertinent expediemus. Idea universalis ea est, quae non determinatum et concretum individuum repraesentat, sed quidditatem aliquam ab iis abstractam, seu rationem unam eamdemque, quae a peculiari concretione praescindit, atque ideo attribui per se potest omnibus individuis dati cuiusdam generis vel speciei. Eiusmodi idea, ut patet, diversissima est a collectiva; siquidem contrariis omnino characteribus instruitur. Nam idea collectiva pro obiecto habet aliquid compositum, certo numero definitum et individuationem includens; contra idea universalis individuationem ab obiecto removet, compositionem excludit et ad infinita individua se porrigit, siquidem non solum existentia sed etiam possibilia respicit.

Hoc notato discrimine, observandum est nomine *universalium* intelligi terminos seu obiecta ipsa ideis universalibus respondentia; de quibus proinde quaeritur ubi existant.

Antequam responsum demus, aliquid eruditionis gratia innuendum est de tribus illis famosis sectis: *Nominalismi*, *Conceptualismi* et *Realismi*, quae ab hac quaestione originem habuere et ad quas reduci possunt etiam recentium philosophorum discrepantiae. Porro *Nominalismus*, duce Roscelino, universalia in vocibus tantum esse statuebat, quatenus vocabula prius individuis designandis applicarentur, ac deinceps successiva extensione ad alia individua similia denotanda suam significationem amplificarent et sic communia evaderent. Hanc sententiam instauravit Dulgald-Stewart [1]. Sed eius falsitas manifesta est; nam cum vocabula sint signa idearum, nequeunt esse universalia, quin ideae etiam, quas exprimunt, universalitate fruantur. Secus aliquid esset in signo, quatenus signum est, quo res significata careret. Praeterea si nomen idcirco generale evaderet, quia pluribus individuis significandis successive aptatur; ea tantum individua exprimeret, quae nobis iam innotuerunt. Atqui nomine communi non solum individua iam cognita, sed omnia prorsus individua existentia, immo etiam possibilia denotantur. Ergo etc. Tandem quaererem a *nominalibus*:

[1] *Philos. de l'esprit humain* t. 1, ch. 4, sect. 1.

quare, cum novum individuum eiusdem speciei occurrit, illud eodem vocabulo significamus? Quia, reponent, simile videtur esse primo. At vero hanc similitudinem cognoscere non possemus, nisi per ideam universalem. Ergo impositio eiusdem nominis iam subaudit ideam universalem. Et sane in tantum aliquid cognoscitur simile alteri, in quantum conspicitur in ipso eadem ratio, quae vigebat in illo. Id autem conspici nequit, nisi mens ideam habeat rationis alicuius quae praescindat ab individualitate determinata et capax sit subsistendi in diversis individuis, seu, aliis verbis, nisi iam idea universali informetur.

Conceptualismus universalia exstare sanciebat in sola cognitione et conceptu, quatenus haberentur ut formae quaedam ipsius animi cogitantis. Huic sententiae valde consonat formalismus Kantii, ac doctrina tum Leibnitii tum aliorum qui aliqua ratione ideas innatas introducunt. Sed ipsa etiam falsa est, siquidem ad idealismum vel, quod peius est, subiectivismum adduceret.

Realismus denique, auctore Gulielmo de Champeaux, universalibus, in quantum universalia sunt, obiectivam et realem existentiam tribuebat; ita ut individua, quoad essentiam inter se non distinguerentur sed solum differrent in accidentibus. Hoc commentum renovant pantheistae transcendentales, dum fingunt unam esse absolutam realitatem, quae se multifariam explicando et determinando mundum constituat. Sed, ut quisque per se videt, absurdissimum est, quippe quod iis omnibus urgetur incommodis quibus abundat pantheismus.

Ut igitur rem resolvamus, dicimus:

I. Distinguendum est duplex universale: *directum* et *reflexum*. Nam quidditas, quae intelligitur seclusis individuis, potest considerari vel unice per se nullo habito respectu ad individua, ad quae sic abstracta referri posset; vel potest considerari cum hoc respectu. Exempligratia hoc universale; *substantia*, attendi potest vel mere prout dicit quidditatem ab omni individuo praescindentem; vel prout illa quidditas sic abstracta relationem genericam habet ad innumera individua, de quibus affirmari posset, dicendo: *homo est substantia, sol est substantia, lapis est substantia,* et sic de aliis. Primo modo constituit universale directum, quia intuitione directa percipitur; secundo constituit universale reflexum, quia indiget intuitione reflexa, quae reditu suo in praeviam cognitionem comparet conceptam quidditatem cum individuis existentibus vel possibilibus.

II. Universale reflexum non existit nisi in mente. Nam exprimit quidditatem abstractam *reduplicative*, nimirum in quantum

abstractam, et includit comparationem cum individuis, confuse saltem apprehensis. Quare definiebatur a Scholasticis: *unum habens habitudinem ad multa*, et pro diverso respectu, quo haec habitudo considerari poterat, dividebatur in *genus, speciem, differentiam*, *proprium* et *accidens*, de quibus loquuti sumus in Logica. Ratio vero, cur eiusmodi universale in mente tantum existere dici debet, est quia in rebus non existunt nisi individua, et nihil commune omnibus reperitur, sed unumquodque propria individua realitate constat.

III. Universale directum existit in rebus quoad quidditatem, quam includit, non vero quoad abstractionem a proprietatibus individuantibus, quae se tenet ex parte intellectus. Nam duo in illo considerari possunt: id quod percipitur, et modus quo percipitur; nimirum res quae abstrahitur, et abstractio ipsa. Iam vero etsi haec secunda procedat a mente; prima tamen convenit obiectis ipsis prout in se sunt. Et sane nisi id, quod concipitur in universali directo, esset illud ipsum quod invenitur in rebus; nos non possemus ipsi attribuere praedicata quae individuis competunt, et vice versa ex attributione alicuius praedicati universali facta, non possemus inferre idem tribuendum esse individuis. At vero nos hoc iure facimus, dicentes ex. gr. *Homo est libertate praeditus; atqui Petrus est homo; ergo Petrus est libertate praeditus*. In quo exemplo eamdem dotem, quam tribuimus *homini* universaliter considerato, inferimus tribuendam esse individuo *Petro;* quod profecto falsum omnino esset, si in individuo *Petro* non inveniretur eadem quidditas quae apprehenditur per conceptum hominis generatim, et cuius propriam esse libertatem affirmamus.

Atque haec doctrina aperte traditur a S. Thoma, ubi inquit: « Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet « ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natu« ra, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalita« tis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intel« ligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. « Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt « colorem sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui « videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non « est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit « ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et « non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi « in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine « individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi (ad quod

« sequitur intentio universalitatis), accidit humanitati secundum « quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae spe« ciei et non individualium principiorum [1]. »

IV. Universale formatur abstractione, seu vi animi, qua cogitando secernimus ea quae implexa sunt mutuo, et unum sine altero in propria et obiectiva sui ratione contemplamur. Quo loco animadvertendum est, sicut datur duplex cogitatio, directa nempe et reflexa, sic dari duplicem abstractionem, quarum una ad primum ordinem, altera ad secundum pertinet. Abstractio propria ordinis reflexi dici potest secundaria et relativa, quatenus exercetur circa obiecta iam intellectu cognita, et procedit observatione similium vel dissimilium ad eruendas eorum similitudines vel varietates. At abstractio propria ordinis directi, de qua hic loquimur, appellari potest primitiva et absoluta, quatenus exercetur pro primo actu cognitionis intellectualis, ipsumque praecedit, si non tempore, saltem natura. Nec vero comparationem ullam instituit aut sequitur, sed instinctive exercetur resolvendo in obiecto sensibus apprehenso quidditatem a conditionibus individualibus et concretis. Ex quo patet, eamdem distingui etiam ab abstractione improprie dicta, quae non quidditatem a subiecto concreto, sed unam partem concreti ab alia secernit, retentis characteribus individualibus, saltem nonnullis; quemadmodum saepe contingit in actibus imaginationis, vi quorum ex. gr. apprehenditur determinata quaedam figura, sine materia in qua illa viget.

[1] *Summa Theol.* 1 p., q. 85, a. 2 ad 2.

FINIS PSYCHOLOGIAE

METAPHYSICAE SPECIALIS

PARS TERTIA

PROLOGUS

« Scelus esset de creatis agere et Opificem praetermittere. » Haec Platonis sententia eos coarguit, qui philosophiam ita tractant, ut vix aut ne vix quidem de Deo mentionem faciant. Quare plerumque falsam, semper autem incompletam et mancam doctrinam exhibent; impossibile enim est rite ac plene cognoscere rivos et effectus, nisi ad fontem ipsum et causam ascensus fiat.

Nos hactenus, prout rerum disquisitio et occasio tulit, ad supremum hoc veritatum omnium principium ascendere non detrectavimus. Nihilominus hic tamquam proprio loco peculiarem de Deo sermonem instituimus, atque propterea eiusmodi Metaphysicae partem Theologiam nominamus.

Porro quanta sit huius tractationis excellentia et iucunditas explicatione non eget. Nam si quidquam omnino est in humana scientia optabile et gratum; nihil est profecto magis, quam supremae illius naturae vestigatio, qua perfectionis omnis origo et exitus continetur, et quae metam constituit ad quam desiderium mentis nostrae aspirat assidue. Ipse Seneca, quamquam luce revelationis destitutus, tamen, docente natura, sic de hac scientia loquutus est: « Quantum inter « philosophiam interest, ad ceteras artes, tantum interesse existimo « in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines, et hanc « quae ad Deos spectat. Altior est haec et animosior, multum permi- « sit sibi; non fuit oculis contenta; maius esse quiddam suspicata « est ac pulchrius, quod extra conspectum natura posuisset. Denique « tantum inter duas interest, quantum inter Deum et hominem. Al- « tera docet quid in terris agendum sit; altera quid agatur in coelo.

« Altera errores nostros discutit et lumen admovet, quo discernan-« tur ambigua vitae: altera multo hanc supra caliginem, in qua « volutamur, excedit, et e tenebris ereptos illo perducit unde lucet.... « Nisi ad haec admitterer, non fuerat operae pretium nasci. Quid « enim erat cur in numero viventium me positum esse gauderem? .... « Detrahe hoc inaestimabile bonum; non est vita tanti, ut sudem, ut « aestuem. O quam contempta res est homo, nisi supra humana se « erexerit! . . . Haec inspicere, haec discere, his incumbere, nonne « transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribit sor-« tem [1]? »

Nec vero obiecti praestantia et difficultas deterrere animos debet. Solida enim rerum factarum cognitio, quam ante procurare conati sumus, planum huc stravit iter, atque summi Auctoris notitiam sponte sua pandere prope gestit. Deus autem quamquam lucem habitet inaccessam iis, qui levi scientia superbientes in externo tantum cortice naturae haerent; abunde tamen, quantum igniculus noster nativa utens luce detegere valet, manifestatur iis, qui veritatem modeste ac pro virili parte scrutantes, supra sensum ad causas ipsas contemplandas attollunt aciem. Praeclare Verulamius: « Certissimum « est, inquit, atque experientia comprobatum, leves gustus in philo-« sophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad re-« ligionem reducere. Namque in limine philosophiae, cum secundae « causae, tamquam sensibus proximae, ingerant se menti humanae, « mensque ipsa in illis haereat atque commoretur, oblivio primae « causae obrepere posset. Sin quis ulterius pergat, causarumque de-« pendentiam, seriem et concatenationem atque opera providentiae « intueatur, tunc secundum poëtarum mythologiam facile credet sum-« mum naturalis catenae annulum pedi solii Iovis affigi [2]. »

At ne praefando nimii simus, ad rem illico veniamus. Theologia naturalis scite secernenda est ab ea, quae altius lumen ad Deum vestigandum adhibet. Nam duplici via in Dei notitiam pergimus: revelatione divina, et unius rationis adminiculo. Si postremum hoc contingat, praesens efflorescit disciplina, quae idcirco iure definitur: scientia de Deo naturali lumine comparata. *In ea autem tria potissimum expendemus. Primum, supremae causae existentiam et naturam. Deinde, proprietates eas, quae nullam ad res externas et creatas relationem habent. Denique, attributa, quae eiusmodi relationem involvunt. Quare triplici capite tota constabit disceptatio.*

1 *Naturalium Qq.* Praefatio.
2 *De dign. et augm. scientiarum.*

METAPHYSICAE SPECIALIS

PARS TERTIA

THEOLOGIA NATURALIS

CAPUT PRIMUM

DE EXISTENTIA ET NATURA DEI

In tres articulos caput hoc partimur. Primum, Dei existentiam contra atheos vindicabimus; deinde, quae eius natura sit perpendemus; postremo, de eiusdem unitate adversus polytheistas et dualistas dicemus. Quae tres controversiae partes arctissimo inter se vinculo colligantur.

Articulus Primus

Dei existentia demonstratur.

144. Nomine Dei intelligimus Ens quoddam supremum et maximum, quod ab universa rerum factarum collectione differat, quodque suapte vi et absoluta prorsus necessitate exstet. Eius porro existentiam ex rebus conditis, quae aspectu ipso sentiuntur, necessario inferri abunde, ut arbitror, in Cosmologia perspectum est. Nihilominus propter rei gravitatem consentaneum erit eam hic, tamquam proprio loco, diligentius tractare, et novo robore obfirmatam a perditis atheorum conatibus vindicare [1]. Atque, ne

[1] Summi Numinis existentia etsi per se nobis immediate non innotescat; tamen facili ratiocinatione ex primis principiis per se notis sic deducitur, ut nemo rationis compos eam ignorare posse videatur; quamquam non scientia sit excultus, sed trutina tantum utatur populari. Ex qua facilitate veritatis huius internoscendae profectum est, ut ipsam nonnulli a natura animis nostris insculptam atque ingenitam duxerint. Quare atheistas quidem practicos, qui opere et af-

a recepto discedamus more, triplici utemur argumentorum genere: iis, quae a natura ipsa rerum creatarum sumuntur, et metaphysica audiunt; iis, quae plane mirificus mundi ordo suppeditat, et physica nominantur; denique iis, quae unanimis et constans gentium consensio praebet, et moralia nuncupantur.

Argumenta metaphysica.

145. Ad metaphysica argumenta quod attinet, rerum quae in natura sunt conditio, principii *causalitatis* adiumento existentiam Dei luculentissime manifestat. Permulta enim extra nos exstare, sensus evidentissime referunt; nos vero ipsos in existentibus esse perspicuo elucet conscientiae testimonio. Cum itaque utrumque hoc genus rerum a se esse non possit (quippe quod in se rationem sui sufficientem non contineat et mutabile sit et limitibus circumscriptum); causam a se distinctam rationemque aliquam efficientem exquirit. Nihil enim a nihilo exoriri seu gigni potest, sine ulla causa. Iam vero quaeritur num causa eiusmodi infecta sit suaeque naturae vigens necessitate, an aliunde manaverit et actione alterius, quod ipsi tribuerit existentiam. Si primum; causa istaec supremum erit illud ens quod scrutamur, cuius omnimodas perfectiones cum hac exstandi necessitate coniunctas deinceps aperiemus. Sin alterum, nodus nec solvitur nec praeciditur. Nam res eiusmodi causam sui denuo postulabit, eritque veluti *conditionatum* aliquod, cuius existentia ex *conditionis,* quam includit, existentia pendebit. Atque cum id de causa quavis, quae contingenter et vi alterius existit, dici debeat; necesse omnino est ut tandem aliquando ad *absolutum* aliquod ascendamus, cuius existentia independens plane sit et necessaria, nec praeeuntem ullam conditionem requirat.

fectu Deum negarent; plurimos fuisse largimur, et utinam nunc nulli essent! Sed atheistas theoreticos, qui stultam de carentia Numinis opinionem non solum ore profiterentur, sed etiam animo penitus imbiberent, nullos extitisse censemus. Fieri enim non posse arbitramur, ut homo ratione utens ex causalitatis effato supremum Numen non aliqua ratione coniiciat. Quod si qui theoreticum atheismum professi sunt, hi in eorum numero haberi debent qui cogitato et de industria hanc sibi eripere veritatem seque aliosque eludere stulte conantur. Unde ipse Rousseau aiebat (Epitre à M. Racine) atheos non tam intellectu, quam voluntate peccare. His ante notatis, ex iis qui nullum Deum admisisse feruntur, inter veteres Diagoras, Critias, Theodorus, Protagoras, Lucianus; inter recentiores Tolland, Hobbes, Auctor systematis naturae, Bruno, Vanini, Macchiavelli, aliique perditae notae sophistae numerantur.

Nec vero athei, tamquam ad saxum tempestate delati, ad notam seriem causarum infinitam confugiant. Ut enim explicatum est alias, series istaec non modo repugnat, verum etiam necessitatem supremae cuiusdam causae extra seriem positae, quae existendi sibi ipsa sit ratio sufficiens, non infirmat sed confirmat. Haec enim universa series contingens et genita quoque esset, atque ideo causam a se distinctam rursus exposceret [1]. Prima igitur aliqua causa suapte vi existens, quae reliqua quidem produxerit, ipsa autem a nemine producta sit, agnosci debet omnino. Quae cum Deus nominetur, existit profecto Deus; idque sine pugna conceptuum negari nequit.

Atqui haec tam perspicua ratiocinatio contra ipsos valitura est idealistas, qui cuiusque generis sint tandem; certe existentiam subiecti cogitantis et cogitationis, quae ipsum afficiat, diffiteri non possunt, nisi in delirantium prorsus numero haberi velint. Hac itaque concessa existentia, quam cum Deo confundi non posse ex pantheismi refutatione colligitur, tota, quam explevimus, ad Deum evincendum redintegratur ratiocinatio.

Deinde, supremi Numinis existentia confirmatur ex conceptu summi entis *imparticipati* ac limitibus quoad perfectionem carentis. Nam, ut claret, multa existunt quae realitatem non plene quantum illa patet in se retinent, sed determinata ratione participant. Sic exstamus nos, qui certe quibusdam valde angustis perfectionis terminis circumscribimur; extant corpora, quae omni ex parte confiniis coërcentur. At vero quidquid finitum est, rei aliunde derivatae notionem sibi implicat et relationem includit ad principium aliquod unde originem duxerit; eo ferme pacto quo rivulus ordinem ad fontem, a quo scaturierit, exhibet. Ergo detur oportet ens huiusmodi praecellens, quod perfectionem non nativam et aliunde receptam, sed sponte insitam et a se habeat sine limitibus, et ex quo reliqua omnia veluti derivationes quaedam repetantur et dimanent.

Denique, ne in longum abeamus, probatur Dei existentia sub conceptu primi *moventis immobilis*. Nam mutationem esse in rebus nemo non videt; idque in ordine tum corporum, tum spirituum. Mutatio autem in hoc consistit, ut de potentia gradus fiat in actum; qui sane transitus perfici nequit, nisi vi entis quod iam sit in actu. Actus enim absolute praecedit potentiam, ex eiusque influxu et efficacitate oritur ut potentia actuetur. Ergo universa rerum mutatio, generatim inspecta, explicari neutiquam potest,

1 *Vide quae de hac re disputavimus Cosmol.* c. 1, art. 5.

nisi admittatur. Ens quoddam maxime in actu, quod immediate vel mediate, pro singularum conditione, res alias omnes, quae mutantur, ad actum moveat. Ipsum vero, cum ita sit in actu, ut nullo modo sit in potentia, moveri nequit; siquidem est solus actus; et quidquid movetur, est prius in potentia ad id ad quod movetur.

Deus igitur exstat, sive rationem *primae causae improductae*, sive rationem *summi entis imparticipati*, sive rationem *primi moventis immobilis* contemplemur.

Argumenta physica.

146. Nunc ad argumenta physica devenientes tot in eo genere afferre possemus, quot sunt entia organica praesertim et animata quae mirabili structura, quam habent, supremum quemdam opificem et sapientissimum manifestant. Atque id plerique philosophi factitarunt, qui vel ex plantarum, vel ex corporis humani, vel etiam ex solius oculi aut cerebri aut manus miro artificio supremi Artificis existentiam demonstrarunt. Immo in sola materie bruta sistentes veritatem hanc saepe derivarunt vel ex pluviae aut grandinis aliarumque meteorarum generatione, vel ex chrystallorum compagine aut astrorum dispositione et cursu. Nos tamen compendio studentes haec singula non consectabimur; sed generatim ex ordine mundi ad id praestandum enitemur. Ac sane quem non movet in tanta rerum discrepantium multitudine mirificus ille concentus, quo suis quaeque locis accommodantur, in proprios spectant fines, constantibus legibus temperantur, idoneis ad suos usus mediis sunt instructa, inter se mutuo ita nectuntur, ut in tam magna contrariarum rerum varietate omnia ad communem quemdam finem optime conferant? Nonne haec, quorum contemplatio sapientes omnes maximo stupore percellit et expleri satis nequit, potentissimum quemdam artificem et summa sapientia praeditum, qui ea disposuerit ac regat, aperte declarant?

Apposite Tullius, cuius sexcenta loca proferri possent: « Quis « enim, ait, hunc hominem dixerit qui cum certos coeli motus, « tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et « apta viderit, neget in his ullam inesse rationem eaque casu fieri « dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio assequi pos- « sumus? An cum machinatione quadam moveri aliquid videmus, « ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus quin « illa opera sint rationis; cum autem impetum coeli admirabili « cum celeritate moveri vertique videamus constantissime confi-

« cientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et con« servatione rerum omnium; dubitemus quin ea non solum ra« tione fiant sed etiam excellenti quadam divinaque ratione? Li« cet enim iam, remota subtilitate disputandi, oculis quodammo« do contemplari pulchritudinem rerum earum, quas divina pro« videntia dicimus constitutas. Ac principio terra universa cerna« tur, locata in media mundi sede, solida et globosa et undique « ipsa in sese nutibus suis conglobata, vestita floribus, herbis, ar« boribus, frugibus; quorum omnium incredibilis multitudo insa« tiabili varietate distinguitur. Adde huc fontium gelidas perenni« tates, liquoresque perlucidos amnium, riparum vestitus viridis« simos, speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates, « impendentium montium altitudines, immensitatesque campo« rum: adde etiam reconditas auri argentique venas infinitamque « vim marmoris. Quae vero et quam varia genera bestiarum vel « cicurum vel ferarum! qui volucrum lapsus atque cantus! qui « pecudum pastus! quae vita silvestrium! Quid iam de hominum « genere dicam? qui quasi cultores terrae constituti non patiun« tur eam nec immanitate belluarum efferari nec stirpium aspe« ritate vastari; quorumque operibus agri, insulae, littoraque col« lucent, distincta tectis et urbibus, quae si ut animis, sic oculis « videre possemus, nemo cunctam intuens terram de divina ra« tione dubitaret. At vero quanta maris est pulchritudo! Quae spe« cies universi! Quae multitudo et varietas insularum! Quae amoe« nitas orarum et littorum! Quot genera quamque disparia partim « submersarum, partim fluitantium et innantium belluarum, par« tim ad saxa nativis testis inhaerentium! Ipsum autem mare sic « terram appetens littoribus alludit, ut una ex duabus naturis con« flata videatur etc. [1] ».

Atque reliqua deinceps, quae ad aërem et caelum pertinent pergit recensere, quorum spectaculum dum non minus admiratione, quam oblectatione rapit, ad supremam aliquam eamque sapientissimam agnoscendam causam prorsus adigit. Profecto plus rationis ad artificiosum aliquid excogitandum conficiendumque, quam ad intelligendum requiritur. Si igitur in mundo tantarum tamque dissimilium rerum ornatus et ordo vix summorum sapientium intelligentia percipi vel minima ex parte potest; quid de mente illa cogitandum est, quae eadem haec invenit et ordinavit?

Praeterea si longe minora et minus operosa nonnisi a magna quadam ratione proficisci potuerunt, qualia sunt ex. gr. poëma

[1] *De natura Deorum* l. c. 28.

Virgilii, tragoedie Sophoclis, navigiorum struendorum inventio, atque alia generis eiusdem; quid de mundo dicendum erit, quo non modo immenso intervallo opera maiore arte confecta, sed ipsi artificiosorum operum artifices continentur? Profecto haec non qualemcunque intelligentiam sed divinam plane et infinitam patefaciunt. Quod quidem perspicuum fiet magis, si consideretur ordinis huius constantia in tanta rerum varietate, mutatione, et virium contrariarum pugna. Ut enim supremus opifex hunc nunquam labefactandum ordinem instituerel, debuit sane omnes qui futuri essent eventus et varietates, quae sequi potuissent, internoscere. Id enim necesse erat, ut ordo eiusmodi compingeretur, qui nullo causarum concursu aut rerum mutatione everti posset vel turbari. At vero hoc infinitam scientiam in conditore exigebat; siquidem fine caret numerus mutationum aut vicissitudinum, quae constituto ordini adversari potuissent.

Argumenta moralia.

147. De supremi Numinis existentia tam plena humani genêris exstat auctoritas, ut nihil sane in hoc genere firmius desiderari possit. In ea enim adstruenda non modo quotquot philosophi laudem consequuti sunt, unanimiter consenserunt; verum etiam, quod maius est, populi omnes sive culti sive barbari. Quare Plutarchus: « Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, « legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum « et theatrorum nescias; urbem templis Diisque carentem, quae « precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum cau- « sa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo umquam « vidit [1]. »

Seneca autem: « Multum dare solemus praesumptioni omnium « hominum. Apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus « videri; tamquam Deos esse inter alia sic colligimus, quod omni- « bus de Diis opinio insita sit, nec ulla gens adeo est extra leges « moresque posita, ut non aliquos Deos esse credat [2]. »

Quae mirabilis plane gentium consensio ex eo profecta videtur, quod istiusmodi veritas ex primis rationis principiis et rerum, quae sentiuntur aspectu, nullo ferme negotio derivetur. Atque haec

1 *Adversus Coloten.*

2 *Epist.* 117. Consuli possunt hac de re tum egregium opus IOANNIS LUDOVICI FABRICII, cui titulus: *Apologia Generis humani adversus accusationem atheismi;* tum dissertatio WOLFII *de falso suspectis de atheismo.*

in animis populorum tam alte insedit sententia, ut licet perditi quidam homines nullum non moverint lapidem ut eam eriperent; numquam tamen perficere potuerunt, ut una saltem gens aut civitas in tam nefariam impietatem adduceretur. Adeo prae illorum fraude, naturae bonitas valuit. Quod factum admiratione est dignum. Nulla enim extitit quibusque temporibus tam stulta opinio, quae si eloquentes nacta fuerit patronos, quamplures non ceperit asseclas, praesertim si cupiditatibus liberas habenas permitteret. At vero fovendae cupiditati nulla accommodatior doctrina videtur, quam quae divinitatem e medio pellit: nec tamen unquam persuaderi hominibus potuit.

Immo vero ipsi etiam pestiferae illius labis propagatores etsi, dum vita maneret, ad se ostentandum, vel ad indulgendum vitiis atheismum profiterentur; tam, propinquante obitu, de sententia fere semper recesserunt. Quare, ut refert Bayle [1], Sainthibal famosus atheus acriter querebatur, neminem in sua secta dono perseverandi gaudere, sed prope mortem omnes respicere, et, magno sectae dedecore, Ecclesiae Sacramentis velle muniri. Id vero quid aliud ostendit, nisi, quod supra notavi, eos homines non intima animi persuasione sed simulate et fallaciter delirium illud professos esse vel, ad summum, assuetudine et desiderio in dubitationem quamdam incidisse?

Qua de re audiatur ipse Baylius haec, licet invitus, de veritatibus generatim ad Religionem pertinentibus scribens. « Probabile « admodum est eos, qui in coetibus hominum communiores religionis veritates impugnare affectant, plus quam revera sentiunt « dicere. Vanitas magis, quam conscientia, in eorum disputationibus locum habet. Opinantur ipsi nimirum novitatem audaciamque sententiarum, quas tuentur, existimationem fortis animi sibi esse allaturas. Hinc pertentantur ut contra propriam « animi persuasionem difficultates ostentent, quae fieri solent contra Providentiam et Evangelium. Hi igitur sensim consuetudinem quamdam contrahunt loquendi impie, ac si voluptuosa vita « eorum adiungitur vanitati, celerius etiam in hoc itinere progrediuntur. Haec prava animi consuetudo partim auspiciis superbiae, partim auspiciis sensualitatis contracta acumen obtundit « impressionum educationis; nimirum sensum sopit veritatum, « quas de Divinitate, poenis aeternis, felicitate didicerunt. Sed haec « in ipsis non extincta fides est, sed ignis cineri suppositus; cuius vim sentient cum se ipsi consulent et potissimum cum ali-

1 *Diction. Hist. et Crit.* art. Bion.

« quod discrimen ingruet. Tum trepidiores videbuntur, quam ce-
« teri homines [1]. »

Tandem concludit id iure optimo ad credendum adducere, libertinos de iis, quae dicunt, minime persuasos esse.

Ceterum quidquid de his blateronibus sit, certe pauci, in quibus natura depravari potest, totius generis humani consensum non debilitant. Quare hunc ratum habentes sic ratiocinationem conficimus: Effectus communis, constans, ineluctabilis, causam profecto exposcit communem, constantem, necessariam. Atqui causa eiusmodi alia esse non potest, nisi natura. Ergo perpetuus et unanimis gentium in Divinitate agnoscenda consensus ex natura proficiscitur. At vero naturae testimonium, nisi scientiam omnem funditus evertere quis mavult, firmissimum et ab errore vacuum omnino est. Ergo supremi Numinis existentia in certissimorum numero haberi debet. In re itaque tam manifesta et confessa apud omnes ultra neutiquam immorabimur, sed omnia velut in summam conferentes cum Tullio concludimus: « Si ratio mecum facit, si eventa, si populi, si nationes, si graeci, si barbari, si maiores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est, si summi philosophi, si poëtae, si sapientissimi viri, qui respublicas constituerunt, qui urbes condiderunt: an dum bestiae loquantur expectamus, hominum consentiente auctoritate contenti non sumus? [2] »

Solvuntur difficultates.

148. Adversus demonstratam veritatem non pauci insurgunt adversarii. Principio Kant Dei existentiam etsi postulatum quoddam rationis practicae, morali fide credendum esse concedat; tamen ad theoreticam rationem quod attinet, ratiocinando evinci non posse contendit. Ait enim tria esse posse argumentorum genera, quae pro Dei existentia ex ratione speculativa promantur. Unum, quod ex contingentia mundi et lege causalitatis deducitur, et *cosmologicum* vocat. Alterum, quod ex ordine universi Deum infert, et *physicotheologicum* nominat. Tertium quod ab idea summi Numinis eiusdem existentiam deducit, et *ontologicum* dicit. Horum vero nullum metam attingere ait. Ergo, concludit, ratio theoretica incassum pandit alas ut ultra mundum sensibilem transvolet [3].

1 *Diction. Hist. et Crit.* Ar. Des-Barreaux littera F.

2 *De Divinitat.* l. 1, c. 39.

3 *Critica Rationis Purae.* Dialect. Transcendent. l. 2, c. 3, sec. 3.

Et sane ad argumentum ontologicum [1] quod pertinet, variis rationibus ostendit non posse existentiam ex possibilitate deduci, neque solius ordinis idealis adminiculo ordinem realem inferri.

Argumentum vero cosmologicum in ontologicum refundi asserit. Eo enim, statuta semel existentia entis necessarii, continuo ad eius infinitatem ostendendam proceditur, habeturque proinde haec propositio: *ens necessarium est infinitum.* Haec vero sic converti potest iuxta dialecticos: *infinitum est ens necessarium*, seu *existit necessario.* At in postrema hac propositione nemo non videt existentiam ex entis necessarii notione deduci. Ergo argumentum cosmologicum in ontologicum tandem resolvitur. Praeterea lex causalitatis nonnisi regulam quamdam suppeditat phaenomenorum, et ordinem dumtaxat subiectivum respicit. Cum igitur ad existentiam inferendam assumitur, principium *regulativum* in *constitutivum* transmutatur; hoc autem subreptio quaedam mentis est et fallacia.

Tandem argumentum physicotheologicum non plus roboris retinet. Nam in primis ex rerum ordine finiumque contextu existentia causae alicuius illi accommodatae inferri tantum potest, non vero certae cuiusdam et quidem infinitae intelligentiae. Deinde ea ratiocinatio ex analogia quorumdam naturae effectuum, qui arte humana perficiuntur quique intelligentiam postulant, ad idem de mundo inferendum argumentatur. Verum id effici nequit; siquidem mundi non omnes partes, et causas perspectas habemus. Ab effectione igitur causarum nobis nota ad obscuras et non notas explicandas pergit. Denique qui eo utuntur argumento, ab experientia quidem exordium sumunt; deinceps vero ipsam deserunt ut ad ens necessarium progrediantur, ex quo solius rationis purae adminiculo infinitam eius perfectionem inferunt. Ergo argumentum physicotheologicum ad ontologicum reducitur, cui solum ad introductionem quamdam inservit.

[1] Argumentum hoc, quod a Dei idea vel possibilitate, eiusdem existentiam infert, primum excogitavit S. Anselmus, deinde Cartesius et Leibnitius instaurarunt. Cartesius enim ex idea entis summe perfecti existentiam sic derivat: « Quidquid « in idea clara et distincta obiecti alicuius continetur, affirmandum de ipso est. « Atqui in idea entis summe perfecti continetur existentia, secus non esset eius- « modi. Ergo Ens summe perfectum revera existit ». (*Princ. phil.* p. 1, c. 14.). Leibnitius vero possibilitate Dei innixus sic ratiocinatus est: « Possibile est Deum « existere; nulla siquidem in hoc involvitur repugnantia. Sed si Deus possibilis « est, existit; existentia enim in ipso cum possibilitate confunditur. Ergo Deus « reapse existit. » (*De la demonstr. Cartésienne de l'exist. de Dieu*) Op. t. 2, p. 254.

Resp. Largimur Kantio quae contra argumentum ontologicum affert. Hoc enim revera fallaciam non levem offendit, propterea quod ex ordine ideali ad realem transilit. In idea enim entis summe perfecti existentia tantum idealis continetur. Quod si ea notione realis etiam existentia includi velit, tunc ens huiusmodi summe perfectum in statu reali supponitur ac proinde manifesta fit principii petitio. At vero vehementer negamus argumentum cosmologicum in ontologicum refundi. Maxima enim utriusque est differentia. Cosmologicum enim non ex idea aliqua, sed ex reali existentia entium contingentium sensibus vel conscientia perceptorum, existentiam supremae causae per se exstantis deducit, propter connexionem quam inter effectum et causam intercedere necesse est. Quare principiorum, quibus innititur, alterum in existentia reali entium creatorum, alterum in effato causalitatis situm est. Quamobrem non ratiocinatione *pura,* sed *mixta* continetur; et, quod consequens est, tantum differt ab argumento ontologico, quantum argumentatio, quae circa realitates exercetur, differt ab ea quae in solis ideis vertitur.

Nec vero obest quod, existentia entis necessarii sic demonstrata, ad ceteras eius derivandas perfectiones, ex. gr. infinitatem, fiat gradus. Optime enim postquam exstare aliquid probatum est, a conditione naturae ipsius, quae eiusdem idea continetur, cetera eius attributa deduci possunt. Quae quidem attributa in tantum ut realia cognoscuntur, in quantum antea subiectum, ad quod pertinent, reale esse monstratum est. Quare propositio illa *ens necessarium est infinitum*, vel *infinitum est necessarium*, non vi sua sed vi superioris ratiocinationis iam factae realitatem habet.

Lex vero causalitatis, ut cetera rationis principia, non subiectiva est, sed maxime obiectiva. Enuntiat enim generatim non posse effectum gigni sine causa; atque ideo data serie *conditionatorum* quorumdam, dari oportere *absolutum* aliquod ex quo series illa tandem pendeat. Id autem non apparentias respicit, sed intimam obiectorum naturam; nec ideas subiective moderatur, sed obiectivas rerum relationes explicat.

Argumentum physicotheologicum non minus certum haberi debet. In primis enim sic a nobis propositum est, ut artificem mundi et ordinatorem non quemcumque convinceret, sed talem, qui infinita polleat intelligentia. Deinde etiamsi id non faceret, tamen ad refellendos atheos oppido sufficeret, qui Deum idcirco inficiantur, quia ex fortuna et casu mundi dispositionem repetunt. Postremo, ut in cosmologia explicatum est, mundus hoc ipso quod

artifice indiguit, a quo ordinem formamque susciperet; a se esse non potuit. Quare argumentum hoc etsi proxime intelligentiam tantum mundi ordinatricem generatim inferret, tamen mediate saltem existentiam quoque entis necessarii, quod mundum condiderit, demonstraret. Atque hoc quantum ad primam obiectionem attinet, quae adversus argumentum eiusmodi a Kantio facta est.

Quoad alteram vero reponimus, rationem ex ordine mundano desumptam non analogia niti operum humana arte factorum, sed evidendi hoc rationis principio: *ordinem nonnisi ex intelligentia proficisci.* Hoc autem maxime perspicuum est; siquidem effectus superare causam nequit; quod profecto contingeret, si temeritas, quae in negatione sapientiae et ordinis sita est, sapientiam et ordinem efficeret. Denique, quod deinceps ex notione entis necessarii eius infinitatem a priori inferamus, id minime ostendit nos ad argumentum ontologicum confugere, quemadmodum supra declaratum est satis.

Obiic. II. ex Bayle. Argumentum ex communi consensu generis humani desumptum pro Dei existentia minime valet. Nam in primis consensus hic certus non est, cum non omnes populi nobis comperti sint, neque an semper ita senserint nobis constet. Deinde, multi sunt populi et philosophi, qui in atheorum numero fuisse dicuntur. Denique opinio Numinis ortum ducere potuit ex ignorantia causarum naturalium, vel ex sacerdotum aut legislatorum fraude, vel ex educatione aut timore quodam naturali.

Resp. Populos generatim, quotquot innotuerunt, in adstruenda divinitate mirifice consentire, explorata et manifesta res est. Et sane de antiquis nationibus perspicuum est ex iis, quae antiquissimi scriptores et de populorum moribus peritissimi retulerunt. Cuiusmodi sunt Homerus, Herodotus, Plato, Aristoteles, Cicero, Plutarchus, Maximus Tyrius, Epictetus, aliique. Quod si aliquae gentes atheae nominatae sunt, id non quia nullum agnoscerent Deum dictum est, sed quod pessime viverent efferatisque moribus uterentur, vel etiam quia communes reliquorum populorum Deos non admitterent. Sic, ut aliquod exemplum afferam, Iudaei, quia idola non colerent, *gens contumelia numinum insignis* a Plinio dicti sunt. Sic etiam Christiani, quia falsos Deos abiicerent, athei saepe ab ethnicis vocabantur, teste Arnobio et Minutio Felice. De nationibus vero recentius detectis adeo in praesens certa res est, ut pluribus confirmari non egeat. Quod si viatores nonnulli gentes aliquas Dei notitia destitutas se reperisse narrarunt, hoc ex imprudentia eorumdem et temeritate processit, quatenus eorum populorum moribus non rite examinatis, quin etiam sermonis,

quo illi utebantur, ignari, falsa pro veris retulerunt. Quare qui eorum in praesenti auctoritate confideret, contemptum non levem sibi crearet, ob tantam quae nunc viget geographiae lucem et commercii amplitudinem ac facilitatem; unde est ut hac aetate nullus fere sit terrae angulus qui notus non habeatur. Consensione autem tot notorum populorum firmata, facile de reliquis, qui forte nondum comperti sunt, aut de temporibus antiquioribus idem coniici potest. Natura enim semper et ubique eadem est; consensus vero eiusmodi non nisi a natura proficisci potest, cum communis sit et constans et a rationis principiis non infirmetur sed confirmetur. De philosophis denique illis, qui atheismum professi esse dicuntur, iam responsum est supra; ubi ostendimus eorum atheismum fuisse *practicum* potius, quam *speculativum*. Ceterum, cum hi comparatione eorum, qui contrarium docuerunt, sive numero sive sapientia pro nihilo haberi possint; ipsorum exceptio ad tam plenum tamque unanimem generis humani consensum debilitandum valere nequit.

Reliqua demum quae addebantur non minus futilia sunt. Etenim si ignoratio causarum naturalium opinionem divinitatis ingenerasset; eo haec decresceret, quo illa augetur. At contrarium constanter contingere certum est. Quo enim diligentius naturam contemplamur, eo vividius supremi Numinis existentia clarescit. Sacerdotes autem et legum latores huic opinioni originem dare non potuerunt. Nam sacerdotum institutio opinionem divinitatis colendae subaudit; ut autem legislatores opinione hac uterentur, eam iam apud populos vigere oportebat. Sic etiam educatio ut eam in filiis gigneret, iam ante in parentibus exstare postulabat; et cum res nimis varia esset, in hoc uno constans et uniformis esse non poterat. Denique tantum abest ut timor Deos fecerit, ut atheos potius fecisse dicendus sit. Nam si rationis regula rem examinemus, apparebit profecto eos dumtaxat atheismum profiteri, quibus post obitum a Deo potentissimo flagitiorum vindice multum pertimescendum superest. Contra nemo bene moratus et honestus de existentia supremi Numinis sententiam non certissimam habet.

Obiic. III. Prima veritas demonstrari nequit. Sed Deus est prima veritas. Ergo demonstrari nequit.

Resp. Haec obiectio non Dei existentiam impetit, sed eam esse veritatem per se notam inferret. Nihilominus quoniam id etiam falsum est, reponimus Deum quidem esse primam veritatem quoad existentiam non vero quoad cognitionem nostram. Non enim ex contemplatione Dei ad ceteras veritates descendimus, sed contra

ex aliis veritatibus ante notis ad Deum assurgimus. Iam vero, etsi quod primum est in ordine cognitionis demonstrari nequeat, sed cetera potius per ipsum demonstrentur; tamen quod primum est in ordine existentiae, si nobis immediate non innotescat, optime ex ante notis demonstratur. At ratiocinatione *a posteriori*, ut aiunt, non *a priori*, quae per causas rem probat.

Obiic. IV. Dei existentia et natura unum idemque sunt. Sed Dei natura inaccessa nobis est. Ergo etiam existentia.

Resp. Etsi existentia Dei physice cum divina natura confundatur, oppido tamen cognitione distinguitur. Quare optime possumus illam attingere; quin hanc plane cumulateque noscamus. Quamvis et hoc quoque falsum est, Dei naturam prorsus esse nobis imperviam. Nam quamquam illam non comprehendamus, satis tamen percipimus quoad praecipuas perfectiones, quae naturali lumine patefiunt; quemadmodum ex iis, quae deinceps dicturi sumus, perspicuum erit.

Obiic. V. Inter Deum et res creatas nulla est proportio. Ergo nequimus ex his ad illum assurgere; praesertim cum demonstratio ex necessariis procedere debeat, creaturae autem sit contingentes.

Resp. Inter Deum et res creatas nulla viget proportio realitatis; at sane viget proportio dependentiae et habitudinis. Etsi enim creata perfectio, quantumvis aucta, nunquam ad aequandam vel proxime attingendam divinitatem deveniat; tamen eiusmodi est, ut a Deo tamquam a causa pendere debeat. Id autem plene sufficit, ut Dei existentia ex illa inferatur. Demonstratio vero niti debet necessariis non quoad existentiam, sed quoad inferendi vim, idest assumere debet praemissas certas et evidentes, quae saltem hypotheticam necessitatem habeant. Creaturae autem utut contingentes, tamen iudicia certa et evidentia praebent, et hypothetica necessitate donantur; siquidem dum sunt nequeunt non esse.

Obiic. VI. Ad effectum finitum producendum causa finita et contingens sufficere potest. Ergo, cum mundus sit ens finitum; ex eius effectione nonnisi causa finita et contingens inferenda est.

Resp. Effectui finito et contingenti sufficere potest causa finita et contingens, in ordine causarum secundarum, *transeat*; in ordine causae primae, *nego*. Haec enim nonnisi ens necessarium et infinitum esse potest; quemadmodum ex disputatis hic et in Cosmologia luculenter apparet; nec factae demonstrationes hic iterum dispendio temporis repeti debent.

Articulus II.

De perfectionibus divinam naturam constituentibus.

149. Deum existere superiori articulo comprobavimus; nunc qualem haberi oporteat disputandum est. Qua in re de perfectionibus iis primum loquemur, quae divinam naturam nostro concipiendi modo vel constituunt vel saltem proxime attingunt. Quae vero ex ipsa iam constabilita veluti dimanant et melius attributa nominantur, ea in posterioribus duobus capitibus inquiremus.

Iam age cum Deum non utcumque, sed necessario et tamquam rerum ceterarum causam exstare compertum sit, iam aliquam naturae eius notionem adepti sumus. Eluxit enim exinde ipsum esse Ens quoddam supremum, infectum, necessarium, quod existentiam non aliunde mutuetur, sed vi suae naturae possideat. Atque haec prima est notio, quam de Dei natura consequimur; siquidem ita cum eius existentia coniungitur, ut haec internosci nequeat, quin illa cogitetur.

Porro in divina scrutanda natura longius progredientes, eam pelagus velut quoddam esse perfectionum omnium limite et defectu carentium, seu infinita prorsus realitate constare perspicimus. Atque hoc in primis ex ipsa exstandi necessitate, vel ex conceptu primae causae apertissime derivatur. Nam si Deus plene est rerum omnium causa et principium, certe ex ipso ratio sufficiens repeti debet cur non modo exstet quidquid exstat, sed etiam cur possibile sit quidquid in possibilium est numero. Hoc enim perfecta ratio primi principii sibi vindicat, ut nihil in quovis genere concipi possit, quod originem ab ipso non ducat. At vero id aliter esse nequit, nisi Deus perfectione gaudeat immetata et nullis finibus circumscripta. Ergo Deus infinitus est.

Praeterea perfectio et realitas, in quantum talis est et omni defectu et limite caret, nulli alteri realitati et perfectioni adversatur. Nulla enim inter ipsas viget oppositionis ratio. Cumulus igitur earum omnium possibilis plane est. At non est possibilis in ente contingente, siquidem hoc, ut in Ontologia dictum est, vi suae naturae perfectiones non paucas a se excludit et removet. Restat igitur ut eiusmodi cumulus perfectionum omnium in Ente dumtaxat necessario possibilis sit. At in eo quidquid possibile est, existit; quippe cum Ens necessarium sit solus actus, et proinde in eo possibilitas cum actuali existentia confundatur. Ergo ens necessarium perfectione plenissima ab omnique defectu et limite

vacua cumuletur oportet, seu, quod idem sonat, infinitus sit necesse est.

Denique si Deus in aliquo perfectionis genere terminaretur, limites eiusmodi aut ab externa aliqua causa suscepisset, aut ipse sibi quodammodo imposuisset. Neutrum dici potest. Ad primum enim quod attinet, cum Deus necessario exstet, a nullo exteriore pendet principio. Ergo quemadmodum a nulla causa realitatem existentiamque recepit, sic etiam a nulla causa finibus quibuslibet coërceri potuit. Neque hos sibi ipse impertitus esse dicendus est. Non enim sibi dedit ut esset: nihil enim producit seipsum. Deus igitur semet determinare et limitibus adstringere minime potuit. Quod enim sibi non tribuit ut sit, efficere profecto nequit ut hoc vel illo modo sit, atque in hoc gradu perfectionis potius quam in alio constituatur. Deus igitur hoc ipso, quod necessarium ens est et infectum, infinitus in quovis genere realitatis sit oportet.

150. Hinc vero sequitur ut perfectiones omnes remotis limitibus et defectibus contineat. Qua in re notandum diligenter est cum S. Anselmo in eius Monologio, perfectionum duplex genus considerari posse. Unum est earum, quae proprio conceptu defectum nullum includunt et nobilioribus non repugnant. Huiusmodi sunt ex. gr. *vita*, *intelligentia*, *libertas*, aliaequae, quae *perfectiones omnino simplices* dici possunt. Alterum genus est illarum, quae realitatem quidem habent, at admixtam defectibus, et a subiecto cui insunt nobiliores perfectiones expellunt. Cuiusmodi sunt ex. gr. *extensio*, *motus*, aliaeque consimiles; quae idcirco non *simplices* sed *mixtae* nominantur. Iam vero earum tantum superiores in proprio conceptu seu *formaliter* Deo competunt; posteriores vero non proprie sed praestantiore quadam ratione seu, ut dici solet, *eminenter* Deo tribuuntur, in quantum nimirum a proprio conceptu desciscunt et realitatem tantum obiiciunt. Secus aliquid imperfectione concretum, melioremque perfectionem excludens Deo conveniret; quo nihil dici potest absurdius.

151. At vero haec perfectionis plenitudo ita Dei est propria, ut nulla partium diversarum admixtione confletur; Deus enim est maxime simplex nec e distinctis elementis compositione coalescit. Quod quidem ex iis, quae dicta sunt, sponte perlucet. Nam si Deus ex pluribus constaret partibus, tunc aut quaeque earum finita esset; aut una tantum infinita foret, ceterae autem finitae; aut denique omnes essent infinitae. Si primum, infinitum exsurgeret ex finitis; quod absurdissimum dictu est. Si alterum, pars illa, quae

infinita dicitur, erit Deus; cui quidem ceterae adiungi non possent; infinito enim fieri nequit additio. Si postremum, in absurdum maximum fit lapsus. Plura enim adstruerentur infinita; quae proinde, hoc ipso quod plura essent, infinita esse non possent. Quodque enim distingueretur ab aliis, atque ideo aliquid simplicis perfectionis contineret, quo cetera destituerentur. Id autem infiniti conceptum omnino perimit.

Praeterea si in Deo inesset coagmentatio partium, quaeri profecto posset, utrum partes illae omnes necessario exstarent, an omnes contingenter, an denique alia quidem necessario, alia autem contingenter. Ex his vero tribus optatis nihil sine repugnantia adstrui potest. Primum enim plura entia necessaria atque ideo plures Deos induceret, quod maximopere repugnare in sequenti articulo demonstrabimus. Secundum vero ex pluribus contingentibus ens necessarium conflari diceret. Quod quam alienum a ratione sit, nemo non videt. Contingentia enim praedicatum essentiale est, quod per collectionem plurium removeri non potest; atque ideo si congruit partibus, congruit etiam toti. Denique tertium non minore absurditate turpatur. Nam si aliqua earum partium necessario exsistit, infinita erit in omni genere perfectionis; atque ideo ad Deum constituendum sufficiet, nec aliarum additamento augeri poterit.

Tandem, cum Deus ex supra dictis infinitus sit, ens erit maximum, seu quo maius excogitari nihil possit. At si omnimoda simplicitate privaretur, eo praestantius aliquid et melius cogitari posset, nimirum ens absoluta praeditum simplicitate. Ergo, nisi Deum ponere et demere una volumus, eumdem maxime simplicem fateamur oportet.

Omnia igitur in summam conferentes, quantum intelligentiae nostrae sinunt angustiae, id de divina natura ratiocinando assequuti sumus, ut Deus Ens aliquod supremum, a se necessario existens, infinitum, perfectissimum, summaque simplicitate fruens esse dicatur. Harum vero notionum prima, quam de Deo concipimus, in eo posita est quod Deus sit *a se*. Exinde enim ceterae omnes facile derivantur. Quapropter iure meritoque philosophi in hac divinitatis nota metaphysicam Dei essentiam collocarunt. Ut enim alias dictum est, metaphysica rei cuiuspiam essentia in ea notione reponitur, quae primum in re concipitur quaeque rem secernit ab aliis, et in ea principium velut est et quasi radix ceterarum proprietatum. Unde Deus de semetipso loquens cum Moyse ait: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israël: Qui est misit me*

ad vos [1]. Revera is proprie *esse* dici potest, qui *est a se;* cetera autem, quae *sunt ab alio*, non tam *sunt*, quam *esse* participant.

Articulus III.

De Dei unitate.

152. Cum Dei existentia et natura maxime connectitur eiusdem unitas, quippe quae modum ipsum attingit, quo illa in se constituitur. Hac autem in re duplex explodendus est error : alter polytheistarum, qui plures Deos opinionis errore finxerunt; alter manichaeorum qui praeter principium summe bonum principium aliud summe malum ad originem malorum explicandam commenti sunt.

Polytheistae refutantur.

153. Unicum esse Deum multiplici ratione convincitur. Nos tamen potissimum id eruemus ex quatuor capitibus; ex conceptu nimirum entis perfectissimi, entis necessarii, entis absoluti, supremi rerum omnium Conditoris.

Principio quidem unus est Deus, quia est ens perfectissimum. Nam si Deus, ut proxime diximus, est infinitus; perfectissimus quoque est et summus, atque ideo talis, ut nihil ei adiungi aut detrahi possit, sed omnia ratione quadam altissima complectatur. At vero si plures essent Dii, hi invicem certe differrent; non possent autem differre invicem, nisi aliqua perfectio inesset uni, qua alius privaretur. In Deo enim nonnisi perfectio inveniri potest; id autem quo plura differunt, si limes aut carentia aliqua non sit, realitas quaedam esse debet. Si igitur plures essent Dii, in singulis eorum aliqua perfectio omnino simplex inveniretur, per quam differrent inter se. At si hoc contingeret, nullus eorum esset perfectissimus et infinitus; quisque enim simplici aliqua perfectione careret, quae divinitatis propria est. Ergo si Deus perfectissimus eat, nonnisi unus esse potest. Ad rem S. Thomas: « Deus, comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures Dii; oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset, et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures Deos [2]. »

1 *Exodi* III, 14.
2 *Summa Theol.* 1 p., q. 11, art. 3.

Hoc argumentum sic etiam proponi potest: Si Deus perfectissimus est et infinitus, erit id, quo maius excogitari nihil potest. Maximo enim et infinito non datur maius. Atqui si plures essent Dii, aliquid praestantius ipsis conciperetur, nimirum summum aliquid, cui par aut simile nihil esset. Ergo nequeunt plures esse Dii. Hoc argumento passim usi sunt Ecclesiae Patres, ut apud Petavium videre est [1]. Pro omnibus sufficiat Tertullianus sic aiens: « Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et « omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse magnum in « aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine, et cetera. Quae erit iam conditio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adaequetur, id est ut non sit aliud summum magnum; quia si fuerit, adaequabitur; et si adaequabitur, non « erit iam summum magnum, eversa conditione, et ut ita dixerim « lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit « necesse est quod fuerit summum magnum. Duo ergo summa « magna quomodo consistent, cum hoc sit summum magnum: « par non habere? par autem non habere uni competat, in duobus esse nullo modo possit [2]? »

Secundo, si Deus est ens necessarium, unus est. Plura enim esse entia necessaria plane repugnat. Nam, cum haec invicem differre oporteret; profecto id, in quo differrent, aut esset ipsa existendi necessitas, aut aliquid ei superadditum. Primum dici nequit; existendi enim necessitas in omnibus reperiri deberet, siquidem nota est divinitatis propria. Superest ergo alterum. Sed neque hoc absurditate vacat. Nam si eorum differentia aliquid est existendi necessitati superadditum, quaeri ulterius potest num id ab ipsa existendi necessitate manaverit, an aliunde inductum fuerit. Si primum, omnibus inerit; omnes enim in existendi necessitate conveniunt. Sin alterum, aliquid in ipsos adveniret extrinsecus. At vero id omnino repugnat, tum quia in ente necessario nihil inesse potest, quod ab eius natura non fluat; tum quia in illa hypothesi actioni exterioris causae subiiceretur quoad existentiae determinationem, atque ideo non esset *a se* seu non esset amplius ens necessarium.

Tertio, ex notione Entis absoluti luculenter eadem veritas efflorescit. Nam absolutum hoc sibi vindicat, ut ad existendum nullam sibi externam conditionem postulet. Id vero in multitudine Deorum minime viget. Etenim cum Deus sit id, quod necesse est esse; si plures essent Dii, eadem ratione, qua quisque esset, reli-

1 *Theol. Dogm.* t. 1, l. 1, c. 5.
2 *Lib.* 1 *contra Marcionem*, c. 5.

qui etiam exstare deberent. Existendi enim necessitas hoc ipso quod faceret ut quisque esset, faceret etiam ut essent reliqui. In ipsa igitur existentia cuiusque, existentiae ceterorum conditio implicaretur; atque ideo singulorum existentia non esset absoluta. Quare iure meritoque Tertullianus loco supra citato: « Deus, *in-« quit*, si non unus est, non est. Quia dignius credimus non esse, « quodcumque non ita fuerit, ut esse debebit. ».

Quarto, ex conceptu supremae causae id rursus elucet. Nam ad rerum universitatem condendam atque administrandam vel unus sufficit Deus, vel pluribus opus est. Si dicitur primum, ceteri supervacanei erunt et inutiles. Nihil autem tam absurdum est, quam Deum inutilem comminisci. Sin alterum, eorum nemo erit omnipotens, cum quisque aliorum opera indigeat; ac proinde nullus erit Deus; Deus enim imbecillus et impotens non est Deus. Denique accedunt huc consensus et auctoritas sapientum omni aetate praestantium, quorum testimonia apud Petavium legi possunt in loco, quem supra laudavimus.

Manichaeismus impetitur.

154. Manichaeorum systema, quia duo principia, alterum bonorum, alterum malorum inducit, idcirco *dualismus* nominatur [1]. Ipsum autem duplici potissimum ratione reiicies: primum, quod repugnantiam sibi implicet; deinde quod origini malorum explicandae accommodatum minime sit, atque ideo nec fini propter quem assumitur inserviat.

Atque ad primum quod attinet, principium summe malum pugnantibus inter se conceptibus coalescere perspicuum est. Nam si proprietati verborum standum est, eiusmodi principium infinita bonitatis carentia constitueretur. Infinita autem carentia bonitatis realitatem omnem respuit; secus infinita non esset. Quod vero omnem realitatem excludit, nihil est; si enim esset aliquid, realitatem involveret, atque ideo infinita realitatis vacuitate non constaret.

Quod si principium illud non perinde dicatur summe malum, quasi sit infinita bonitatis privatio (quo sensu nimis evidenter con-

1 Absurda haec hypothesis ortum antiquissimum habuit apud omnes fere gentiles nationes, clarius autem viguit apud Persas. Deinceps instaurata est a Manete Zoroastris philosophia imbuto. Tandem novo apparatu roborata est a Bayle, qui illam etsi *a priori* consideratam absurdam videri fateatur, tamen *a posteriori* inspectam approbatione dignam esse contendit. Eius origo repetenda est a vitiata traditione malorum spirituum, et peccati originalis quod primitivam harmoniam in mundi ordine perturbavit.

tradictionem involvit), sed idcirco appelletur illo nomine, quod quamvis bonitate aliqua constet, tamen maxime propensum sit ad malum: in hóc etiam sensu absurdissimum esse convincitur. Nam ens a nulla productum causa, sed necessario et a se existens, omnibus perfectionibus instrui oportet; quemadmodum nuper probatum est. Quare non modo bonum esse debet, verum etiam summa praeditum bonitate. Principium ergo illud erit simul summe malum et summe bonum, quod contradictorium esse nemo non videt.

Accedunt huc rationes omnes, quibus contra polytheistas plura entia necessaria exstare non posse monstravimus. Sed ad alteram disceptationis partem veniamus.

Itaque absurdam illam hypothesim neque ipsi malorum origini explicandae esse utilem, perfacile iudicium est. Nam eiusmodi principium summe malum vel aeque potens adstruitur ac principium summe bonum, vel maiore efficacitate praeditum, vel denique debiliore. Horum nihil sine absurditate dici potest. Nam si secunda aut tertia optionis pars eligitur, eorum principiorum alteiutrum praevaleret; atque ideo nonnisi bona aut mala tantum essent in mundo. Sin prima pars assumitur; tunc mutuae vires et contrariae illorum principiorum colliderentur, atque ideo quantum boni alterum gigneret, tantum a repugnante malo destrueretur, et quod consequens est, malis bona delentibus, nihil exsurgeret.

Nec vero Bayle lucratur aliquid, cum fingit duo illa principia inter se foedus quoddam iniisse, ne alterutrum a suis producendis effectibus impediretur. Nam percontari licet ex ipso num pactio illa bona sit, an secus. Si mala est; a principio bono acceptari non potuit; siquidem hoc nonnisi ad bonum determinatur. Itemque si principio bono non repugnat sinere ut exstent mala, iam in origine malorum explicanda principium summe malum supervacaneum erit. Optime enim illa explicari poterunt ex permissione principii boni, et ex finita activitate rerum creatarum, quae deficere in agendo possunt. Sin vero pactum illud bonum est; profecto non potuit principio summe malo congruere, quod vi naturae in malum propendet tantum. Similiter si bonum est pacisci ut mala dentur, seu; quod minus etiam est, ea permittere; apparet iterum principium summe malum ad malorum originem explicandum nequidquam induci; siquidem satis erit principium summe bonum, quod mala aliqua ex defectu creatorum agentium oriri patiatur. Denique nullum est malum in mundo quod in bonum converti nequeat, quodque bonum aliquod connexum sibi non habeat. At id non contingeret, si a principio summe malo procederet. Nam principii naturam excederet, quod nonnisi ad

malum inferendum adversariorum sententia se inflectit et applicat. Ergo hypothesis illa Manichaeorum non modo repugnans, sed etiam inepta est fini, propter quem inducitur [1].

Solvuntur difficultates.

155. Obiic. I. Multa sunt in rebus physicis, quae non modo inutilia sunt, verum etiam noxia; quae proinde a principio summe bono manare non potuerunt. II. Si principium tantum bonum exstaret, nullum omnino malum inveniendum esset in mundo. Nam ubi e duobus contrariis unum infinitum est, et solum vim exercet; alterum prorsus excluditur. At vero bonum est mali contrarium, principiumque bonum infinita gaudet bonitate. Ergo etc.

Respondeo nihil revera in mundo esse supervacaneum, sed omnia usum aliquem et finem sibi praestitutum habere. Quod etsi saepe nobis non elucescat, hoc tamen inde provenit quod omnes naturae fines perspecti nobis non sint. Verum ex ignoratione no-

[1] At inquies: quaenam igitur erit mali causa? Respondeo in primis generatim mali causam aliam non esse nisi bonum. Nam malum in privatione consistit. Quare in tantum innascitur, in quantum subiectum reale aliquod perfectione viduatur, quam sibi postulat. At vero perfectio a subiecto, cui naturaliter inesse debet, removeri nequit, nisi actione quadam intercedente; actio autem nonnisi ab ente atque ideo a bono proficiscitur. Ergo malum utpote privatio, a bono dumtaxat ducit originem.

Attamen animadvertendum est, bonum non directam esse causam mali, sed indirectam, vel, ut aiunt, *per accidens*. Malum enim non per se, sed in tantum gignitur, in quantum agens fertur in bonum aliquod, qui cum contraria quaedam privatio coniungitur. Sic iudex capite damnat facinorosum, quia ordinem iustitiae servatum vult; ignis comburit lignum communicando calorem, ex quo partes eius resolvuntur; voluptuosus rationis dictamen violat, ut sensibus blandiatur.

Deinde notandum est mala physica et mala poenae, etiam cum proxime a creatis agentibus inferuntur, in Deum tamquam in primam causam refundi posse. Non enim vitium et defectum in ipsa ponunt causa, sed rem aliquam contingentem ad ordinem nec moralem nec physicum necessariam e medio pellunt, cuius tamen remotio, vel a prestantiore aliquo bono, vel ab ipsa iustitiae regula exigitur. At contra malum morale ipsum turpat efficientem, quippe quod in ipsa inest actione, quae a morum regula deficit; tum ordini contradicit iustitiae, et divinae adversatur dilectioni. Quare neutiquam Deus illud velle, sed permittere tantum dicendus est. Etsi enim vi potentissimae suae voluntatis malum eiusmodi impedire possit, tamen propter altiores et sanctissimas rationes non impedit, sed sinit ut agentia ratione praedita pro lubito operentur. Causa vero omnis huius mali in voluntate tantum creaturae rationalis sita est: quae cum libera sit et limitibus circumscripta, deficiendi capacitatem habet, atque ideo libertate uti ad bonum, vel abuti ad malum potest.

stra temere nimis et imprudenter argumentum sumeretur ad rerum singularum utilitatem metiendam. Itemque nihil absolute noxium respectu rerum quarumcumque dici potest. Nam quae nocent uni, alteri prosunt; et omnia in ornatum et bonum totius optime cedunt. Quod qua ratione contingat, opus non est ut intelligentia hominis adeo angustis definita limitibus distincte perspiciat; sed oppido sufficit ut sapientissimus noverit artifex. Quamquam non raro fit, ut quae opinione populari nociva creduntur, diligentiori observatione non parum utilitatis afferre deprehendantur. Sic ipsa venena idonea quantitate sumpta et rite elaborata pro medicamine valent; et efferatae belluae praeter ceteros usus, diligentiam et solertiam nostram non parum exercent, atque ut societate contineamur vehementer impellunt.

Ad alterum vero respondeo, quotiescumque duorum contrariorum unum infinitum est, alterum excluditur penitus a subiecto eodem, non autem ab effectibus qui ab eiusmodi principio producuntur. Hi enim causae perfectionem aequiparare nequeunt; siquidem hoc ipso quod contingentes sunt, ab infinita realitate discedunt et certis limitibus adstringuntur. Ex quo fit ut mali simul et boni participes esse possint. Res enim finita et circumscripta, contrariorum efficientium actioni subiicitur, ac proinde perfectione aliqua sibi debita spoliari potest, ex quo physicum malum emergit. Tum etiam, si libertate instructa est, deficere in agendo potest et contra rationis regulam suis viribus abuti; in hac autem rectitudinis carentia malum morale reponitur.

Instabis; Atqui id ipsum a principio summe bono impediri oporteret. Secus enim aut ideo non impediret, quia non potest, et tunc imbecillum esset; aut quia etsi possit, tamen non vult, et tunc esset invidum; aut quia nec vult nec potest, et tunc invidia simul et imbecillitate laboraret. Ergo cum notae eiusmodi principio bono iniuriosae sint, sequitur ut ipsum posse et velle mala tollere dicatur. Sed si hoc concederetur, malum nullum esset in mundo. Ergo ex unius principii boni existentia, malorum omnium absentia derivatur.

Resp. Argumentum huiusmodi, quod Bayle tanto opere exaggerat, ineptum omnino est et ex iis, quae explicata sunt, plane vanescit. Capacitas enim existentiae malorum tum physicorum tum moralium, ex creaturarum limitibus, quos nonnulli malum metaphysicum vocant, evidenter nascitur. Hanc vero fatemur posse a Deo praepediri ne ad actum veniat. Quare ex tribus obiectionis partibus, illam damus, quae aiebat principium bonum posse quidem mala tollere, sed non velle. At neutiquam in hoc invidiae no-

ta pertimescenda est. Invidia enim in ente infinito, cui nihil addi vel detrahi potest, et quod benignitate sua res conditas eduxit e nihilo atque tot ditavit bonis; non modo repugnat sed omnino chimaera est et sine mente sonus. Nec vero alia quavis ratione existentia malorum divinae sapientiae aut bonitati adversatur. Nam mala naturalia, sive poenam spectent sive non, idcirco inducuntur a Deo, ut aliud maius bonum exsurgat, quod cum sapientia et bonitate divina valde connectitur. Deus enim poenam nocentibus infligit, ut ordo iustitiae servetur, quem negligere rectus sanctusque gubernator minime potest. Ceteros vero naturales defectus admittit, ut rerum varietas, nexus, et activitas in mundo vigeat, quae ad eius perfectionem maxime pertinent. Nequeunt enim res oppositis viribus instrui, quin contraria polleant actione; nec in determinato subiecto nova induci realitas potest, nisi opposita expellatur. At vero ita rerum aliquarum mutatio et corruptio contingit in mundo, ut hae ad rerum aliarum productionem et conservationem inserviant. Quare finis ipsius mali in bono semper aliquo cernitur. Idem dic de aerumnis illis et angoribus, quibus praesens vita hominis afficitur. Haec enim omnia magnam sibi implicant utilitatem: tum quia curam et solertiam hominis acuunt; tum quia vitae huius vanitatem persuadent; tum quia animum a pravis purgant affectibus et ad potiora bona, quae manent, optanda revocant, tum denique quia exercendamur virtutum, in quibus pulchritudo mundi moralis consistit, materiam suppeditant infinitam.

Postremo, ipsa mali moralis permissio bonum spectat. « Neque « enim, praeclare Augustinus, Deus ullum non dico angelorum sed « vel hominum crearet, quem malum futurum esse praesciret, ni- « si pariter nosset quibus eos bonorum usibus accommodaret. » Nec vero in explicanda ratione, qua hoc fiat, solliciti esse debemus. Ut enim res nulla, quae creata fuerit, tantum perfectionis suscipere potest, ut a Dei natura infinito intervallo non distet; sic finita quaevis intelligentia tantum lumen habere nequit, ut plura sine fine non sint quae ignoret. Potissimum vero dicendum id est, cum de divinae providentiae consiliis agitur, quorum arcanam profunditatem nemo pertingit. Satis erit illud Augustini meminisse: in omnibus, quae Deus facit, *occultam causam esse posse, iniustam esse non posse.*

Nihilominus quantum intelligentiae nostrae limites sinunt, bona quamplurima ex permissione mali moralis oriri conspicimus. In primis enim exinde habetur consentanea naturae humanae gubernatio, quae exquirit ut voluntas deficiendi capax adminiculis quidem validis benigne instruatur ut defectum cavere possit; at si

forte libere ad deficiendum se determinet, impediri non debeat. Deinde habetur exercitium plurimarum virtutum, quae maximopere humanam naturam decorant, et quae ex malo morali occasionem sumunt. Non enim claruisset patientia martyrum, nisi saeviisset furor tyrannorum; nec fortium virorum in proposito virtutis constantia laudaretur, nisi eos improborum vexaret ferocitas. Tandem ne plura consecter, permissione mali moralis non pauca Dei attributa elucescunt, quae mundi ordinem et divinas perfectiones maximopere commendant. Manifestatur enim exinde et exercetur Dei pietas, cum errantes ad resipiscendum invitat, et modis omnibus suaviter adducit. Declaratur Dei clementia animique bonitas, cum ad bonam frugem excipit veniaque donat. Elucet Dei iustitia, cum redeuntes de obstinatis ac protervis debitas sumit poenas: atque ita de aliis rationibus generis eiusdem, quibus aliquo modo explicari res posset.

Denique ad impugnandam Dei unitatem argumentum sumet fortasse quispiam ex populorum consensu, qui in polytheismum convenere.

At respondeo in primis contra adversarios retorqueri posse argumentum. Nunc enim omnium cultarum nationum sententia, barbaris tantum exceptis, pro Dei unitate militat. Itemque antequam depravatis moribus in cultum idolorum homines laberentur, unus Deus agnoscebatur ab omnibus, quemadmodum eruditi fatentur. Ergo duplici ex parte consensus consensum elidit. Praeterea philosophi generatim (e quorum sententia iudicium naturae pro veritate aliquando abstrusiore petenda est) in Dei agnoscenda unitate mire prorsus consensere. Unde illud Antisthenis apud Tullium: *populares Deos multos, naturalem unum esse* [1]. Tum etiam polytheismi assignari possunt primordia et causae, eoque nihil sanae rationi adversum magis et absonum, fingi potest. Quare a conditionibus omnino desciscit, quas pro consensu naturae constituendo requirendas esse in Logica diximus [2]. Nam nec universalis est nec perpetuus, nec crescente cultura crevit, sed contra potius defecit, et si ad incudem rationis revocatur, absurdus esse detegitur.

Verum hoc ipsum inficiamur populos, qui polytheistae dicuntur unum esse Deum nulla ratione sensisse. Nam si rem non vulgari trutina sed rationis regula examinamus, in ipso polytheismo monotheismum non obscure latentem comperiemus. Ita enim ethnicae nationes plures adstruebant Deos, ut supremum aliquod Numen,

1 *De Natura Deor.* l. 1, c. 13.
2 *Logicae pars altera* c. 1, art. 2.

cui tandem ceteri subiicerentur, agnoscerent. Quare cum proprie Deus ille tantum dici debeat, qui supremus sit et maximus, et principium primum rerum omnium; unum reapse etiam tum, confuse saltem, existimatum fuisse Deum nemo non videt: *Deum cognoverunt, sed non ut Deum glorificaverunt* [1].

Audiatur Orosius, qui ait ethnicos « dum intento mentis studio « quaerunt scrutanturque omnia, unum Deum auctorem omnium « reperisse, ad quem omnia referuntur. » Unde addit: « etiam « nunc pagani, quos iam declarata veritas de contumacia magis, « quam de ignorantia convincit; cum a nobis dissentiunt, non se « plures Deos sed sub uno Deo magno plures ministros venerari « fatentur. Restat igitur de intelligentia veri Dei per multas intel- « ligendi suspiciones confusa dissensio, quia de uno Deo omnium « pene una opinio est [2]. » Ethnici, si res accurate spectetur, in hoc delirarunt, quod praeter unum Deum optimum maximum et omnium effectorem, inferiores alios esse ducerent, quibus ipsa divina natura communicata esset et apud quos resideret rerum mundanarum administratio. Supremo igitur Deo relicto, his Numinibus secundariis cultum exhibuerunt. Sed ad errorem illum eripiendum altior veritatis perspicientia requirebatur, quam vulgi captus per se ferret. Nam in re versabatur quae divinae naturae incommunicabilitatem attingit; quae certe non populari intelligentia illico cernitur, sed subtiliore eget mentis indagine. Philosophi id agnoscere *absolute* potuissent; sed malo fato voluptatibus carnis impliciti, et popularem iram timentes, non modo communi idearum corruptelae non obstitere, sed eam opere et consiliis adiuverunt. Confer hac super re divinum opus S. Augustini: *De civitate Dei*.

CAPUT SECUNDUM

DE ATTRIBUTIS DEI ABSOLUTIS

Proprietates, quae veluti ex Dei natura manare videntur (re tamen unum idemque sunt) eius attributa nominamus; quorum partitio multiplex a philosophis et theologis proferri solet. Tribuuntur enim aut in *positiva* quae aientibus, et *negativa* quae negantibus vocibus exprimuntur; aut in *quiescentia* quae nullam actionem sibi implicant, et *operativa* quae operationem quamdam in-

1 *Ad Romanos* c. 1.
2 *Hist.* l. 6, c. 1.

volvunt; aut in *physica* et *moralia*, prout perfectionem aliquam physicam vel moralem attingunt; aut in *absoluta* et *respectiva*, prout nullum aut aliquem ad res creatas respectum includunt. Nos postremam divisionem eligimus, et ab attributis absolutis sic auspicamur, ut tantum quae scitu potiora sunt tractemus.

Articulus I.

Deus est immutabilis, aeternus, immensus.

Triplici paragrapho trinam hanc propositionem illustrabimus, ut distinctioni et claritati consulamus.

I.

Deus est immutabilis.

156. Deum nulli esse obnoxium mutationi ex iis, quae hactenus disputata sunt, evidenter elucet. Nam interna omnis mutatio transitu quodam ex uno statu ad alium continetur. Quare iis intervenit rebus, quae aliter se habere possunt ac sunt et incrementum vel decrementum accipiunt. Quapropter, ut in tertio Ontologiae capite diximus, subiectum quod mutabile est, contingentiam aliquam vel quoad existentiam, vel saltem quoad modos, quibus afficitur, semper includit, ac finibus quibusdam terminatur, quorum veluti variatione mutetur. Tum etiam ens mutabile compositione aliqua constet necesse est, saltem ad modificationes quod attinet; ut aliquid ei accedere possit aut detrahi. At enim Deo haec omnia repugnant. Cum enim Deus sit ens necessarium, realitates omnes quae in ipso sunt, ex necessitate sunt; nec ulla proinde earum amitti, aut nova aliqua adscititia perfectio adiungi potest. Deinde, Deus infinitus est et undecumque perfectus; atque ita quidem, ut hac nota spoliari nequeat. Ergo augmenti quidpiam aut decrementi suscipere nunquam potest; secus infinito aliquid maius esset. Denique Deus summa simplicitate gaudet; ex quo fit ut nihil ab eo divelli aut ad ipsum complendum accedere possit. Deus igitur in eodem semper statu perseverat, nec ulli unquam verae mutationi subiicitur.

Atque haec non de physica tantum, sed de morali etiam mutatione intelligenda sunt. Moralis enim mutatio in hoc cernitur, ut voluntas quoad obiectum idem, et sub iisdem conditionibus inspectum, in contrariam convertatur. Quod quidem ex

inconstantia aliqua vel inscitia volentis exoritur. In tantum enim nos, exempli gratia, quod ante volumus, deinde respuimus; quia aut mobilitate animi ducimur, aut adiuncta quaedam in obiecto detegimus, quae antea ignorabamus. At vero neutrum hoc vitium in Deum cadit; siquidem Deus infinita et sincerissima pollet perfectione, nec ignorantia ulla aut animi levitate laborat.

157. Verum, dicet aliquis, quomodo mutatio omnis interna a Deo abiicitur, si Deus, ut probandum erit inferius, liber est? Profecto libertas indifferentiam quamdam sibi vindicat, atque in hoc cernitur, quod agens velle aut nolle obiectum, aut etiam ab utroque actu vacare possit. Actus igitur quidam in Deo ratione libertatis esse potest vel abesse, quod certe internam aliquam infert mutationem.

Respondemus minime nos inficiari hanc difficultatem esse maximam, quae in hac materia offendi possit; eaque moventur Cousiniani, cum etsi non verbis re tamen divinam libertatem e medio pellunt. Sed imprudenter et temere. Non enim quia duas veritates, quae evidenter demonstrentur, conciliare inter se forte quis nesciat; idcirco ius habet inficiandi alterutram. Potissimum vero cum in Dei scientia versatur, nimirum in contemplatione obiecti, quod etsi a nobis cognosci aliqua ex parte possit, undique tamen comprehendi, aut plene explicari non potest. Vere enim in hoc sensu Deus *lucem inhabitat inaccessibilem*, quam qui nimis audacter scrutari velit, hebetatam aciem inde refert. Quapropter si rationi, cui lege naturae subiicimur, parere volumus: sic de excellentissima Dei natura disseramus oportet; ut quidquid ad perfectionem pertineat, quidquid altum sit ac magnum, id infinitae illi et simplicissimae realitati tribuamus. Sin incidat aliquando ut modus non detegatur, quo diversa eius attributa invicem concilientur; ignorantiam nostram potius fateri debemus, quam perfectionem aliquam Dei propriam impudenter eripere. Cum igitur Dei immutabilitas maxima perspicuitate colluceat, nec minus divina libertas in certissimis habenda sit; permultum non interesset, si modum eas inter se conciliandi omitteremus.

Nihilominus ut quantum ingenii nostri limitibus concessum est, operosa etiam et ardua illustrare ratione aliqua conemur; modum hunc, quo Deus sine mutatione interna sit liber, explicare tentabimus.

Age itaque quidquid Deus extra se voluit, non modo ab aeterno voluit, sed etiam eodem actu quo dilexit seipsum. In Deo enim nulla est actuum compositio aut vicissitudo. Actus autem divinae

voluntatis cum sit perfectissimus, in obiectum ferri debet, prout huius conditio fert. Ergo Deus seipsum diligit ut finem, reliqua ut media, quae ad finem hunc diriguntur. Quia vero media haec sunt eiusmodi, ut cum fine non necessario connectantur: idcirco est ut Deus eodem unico actu sic illa velit, ut etiam non velle possit; et quamvis se necessario amet (quia sic postulat obiecti bonitas), cetera tamen a se diversa contingenter diligat et libere, quia talis est obiecti conditio.

At enim qui fit ut idem actus flecti et non flecti possit ad obiectum, quin tamen intrinsecus ulla ratione mutetur? In hoc tandem vertitur difficultas.

Dicimus itaque potestatem hanc ex infinita perfectione illius actus emergere. Nam volendi actus qui infinitus sit et completissimus, cumulate complectitur quidquid ad obiectum quodvis volendum exquiritur., quin pristinae alicuius realitatis iacturam faciat, aut novi aliquid adipiscatur. Quare si liber est, hoc sibi vindicat, ut idem omnino quoad realitatem manens, possit obiecta aliqua respicere aut secus, prout libeat operanti. Exinde autem actus intrinsecus non mutatur, sed diversam dumtaxat induit relationem. Actus enim ille duplici ratione debet considerari: *absolute,* prout aliquid in Deo est et cum ipsa Dei natura convertitur; et *relative*, prout res creandas respicit, quae cum divina perfectione nullo necessario vinculo colligantur. Iam vero primo modo spectatus actus ille necessarius omnino est, et mutationis expers; atque ideo, sive mundus creetur sive non, semper est idem. Secunda ratione inspectus, contingens est et in contrarium verti potest; tum etiam diversus ab eo est, qui fuisset, si mundus minime creatus esset. Nec tamen diversitate sua mutationem Deo affert internam, sed relativam dumtaxat: quae, ut in ontologia diximus, externa est. Non enim inde exsurgit quod Deo addatur aliquid vel tollatur, sed quod directio tantum et relatio actionis divinae varietur, ex quo fiat ut rebus a Deo distinctis existentia tribuatur.

Atque hoc ulterius illustrari potest ex differentia quae viget inter voluntatem creatam et divinam. Nam idcirco creata voluntas, cum ad aliquod obiectum se flectit, novum actum cum mutatione induit; quia non actione unica sed successione plurium operatur; nec actus, quem elicit, cum natura ipsius unum idemque est, sed adfectione quadam, quae supervenit, continetur. Quare voluntas illa actuosa simul est et patiens: actuosa, quatenus vim suam exercet operando; patiens vero, quia agendo aliquid novi recipit, quod antea non possidebat. At Dei voluntas actus quidam est simplicissimus et infinitus; cui quidquid adiungi fingitur, redunda-

ret. Quare nullo modo ut patiens, sed ut agens tantum considerari debet. Agens autem praecise in quantum agit, non aliquid in se recipit, sed perfectionem aliis impartitur; ac proinde si actionem cohibet, non aliquid a se demit, sed effectui existentiam negat, relàtione solum variata. Id vero etsi in solo Deo contingat; tamen in ipsa etiam voluntate creata exemplum aliquod relucet. Nam cum haec ex actu primo ad secundum procedit, actus ille primus, in quantum eiusmodi, non mutatur intrinsecus, sed novam dumtaxat suscipit relationem. Mutatio vero omnis actu secundo continetur, qui nova quaedam est animi modificatio. Atque hic actus secundus idcirco incrementum affert, quia actus primus infinitus non erat, et potentialitati commiscebatur. Quod si sola actualitate ornatus esset, sine ulla mixtura potentiae; tunc nulla interna mutatione affici posset, sed solum novam relationem indueret. Id vero nobis, qui finiti sumus, competere nequit; at de Deo optime cogitatur, qui, ut dixi, infinitus est et actu perfectionis infinitae ad creandum mundum se libere vertit.

II.

Deus est aeternus.

158. Post immutabilitatem sequitur ut de divina aeternitate dicatur, quae cum superiore attributo adeo arctis nexibus iungitur, ut pene confundi videatur. Aeternitas itaque dicitur ea duratio, quae principio et fine caret, atque ideo prorsus infinita est, nec tamen ullam sibi implicat successionem. Duratio vero est existendi permansio, seu perseverans entis existentia. Unde si Deus existentiam habet sine initio ac sine fine, et talem ut omnia actu immutabiliter complectatur; eum esse aeternum profecto patebit.

Iam age quod eius existentia ita perstet, ut quemadmodum nullum exordium sortita est, ita nullum finem sit habitura; id ex eius absoluta necessitate consequitur. Nam existendi necessitas nullo certo tempore definitur; atque ideo ut semper fuit, sic semper erit. Praeterea quod necessario ac vi suae naturae existit, id ex nulla re pendet; ideoque ut nunquam incepit, sic nunquam desinet. Deus igitur cum necessario exstet, terminis utrinque in existendo vacat.

Quod vero eius existentia successionem respuat, ex divina infinitate atque immutabilitate perspicuum est. Nequit enim ibi adesse vel fingi successio, ubi nulla interna viget mutatio. Successio

enim transitu ex uno statu ad alium constituitur, qui certe cogitari nequit in ente, in quo permansio semper constans, eiusdemque realitatis infinitae possessio cum summa simplicitate reperitur. Ergo Deus quavis vicissitudine incomitatam existentiam habet; atque idcirco vitam possidet, quae plene tota sit simul et omnis mutationis expers. Atqui id aeternitatis notionem praebet. Deus igitur aeternitate fruitur, immo ipsa et sui aeternitas; in Deo siquidem existentia a duratione non differt.

Hinc sequitur respectu Dei nihil revera transactum esse vel futurum; sed omnia unico praesenti instanti simplicissimo et infinito contineri. Quare sapienter Boëthius: «Quidquid vivit in tempo« re, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in « tempore constitutum quod totum vitae suae spatium pariter « possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, « hesternum vero iam perdidit. In hodierna quoque vita non am« plius vivit, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod « igitur temporis patitur conditionem, licet illud (sicut de mundo « censuit Aristoteles) nec coeperit unquam esse nec desinat, vita« que eius cum temporis infinitate tendatur; nondum tamen tale « est, ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul, in« finitae licet vitae, spatium comprehendit atque complectitur; « sed futura nondum, transacta iam non habet. Quod igitur inter« minabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac « possidet, cui nec futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit; « id aeternum esse iure perhibetur. Idque necesse est et sui com« pos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis tem« poris habere praesentem [1]. » Quod postremo dictum perinde intelligendum est ac Deus permanente suo et infinito instanti praesens sit rebus omnibus, quae fluxu saeculorum eveniunt, quin ullam in se subeat successionem. Quare respectu temporis aeternitas non incongruenter assimilaretur immoto centro, quod cum individuum sit et permanens, vi linearum, quae inde ducuntur, punctis omnibus sphaerae respondeat, quae circa ipsum forte volvatur.

1 *De cons. phil.* l. 5, prosa 6.

III.

Deus est immensus.

159. Restat ut de immensitate divinae naturae aliquid perstringamus. Hac voce intelligitur a theologis modus ille existendi, quo Deus ut ubique sit praesens exquirit, ac substantia sua omnia, quae creari possunt, veluti permeare potis est, quin a re aliqua aut loco uspiam definiatur [1]. Ex quo patet attributum eiusmodi in Deo esse necessarium et absolutum, quippe quod ex actuali rerum creatione non pendeat. Attamen inde sequitur ut, creatione peracta, Deus actu adsit rebus omnibus, easque intime penetret, quin spatium ullum aut locus reperiatur, cui praesentiam suam non exhibeat. Quod quidem est veluti immensitatis consectarium, et non incongruenter appellaretur *omnipraesentia.*

In re hac duplex vitium caveatur oportet. Primum est illorum, qui immensitatem Dei cum spatiis imaginariis male confundunt, atque attributum eiusmodi ex vacuo infinito constitui perperam opinantur. Huius sententiae videtur fuisse Newton, evidentius vero Clarcke, contra quem egregie disputavit Leibnitius [2]. Verum haec opinatio absurdis abundat, efficitque Deum extensum et compositum. Immo, ut rite observat Genuensis, viam ad Spinozismum recta sternit. Alter declinandus error eorum est, qui divinam immensitatem in hoc tantum reponunt, quod res creatae quaelibet divinae scientiae et potentiae subiiciantur. Quae sententia, ut liquido fatear, immensitatem Dei oratione relinquit, re autem tollit. Quamquam enim theologi de divina omnipraesentia disserentes, Deum in rebus omnibus per scientiam, per potentiam et per essentiam esse definiant; tamen id quod proprie ad immensitatem pertinet, hoc tertio continetur. Duo enim quae praecedunt, ex aliis Dei attributis, scientia nimirum et potestate dimanant. Nisi igitur *substantialis* Dei praesentia in rebus admittatur, propter quam divina natura ita rebus omnibus insit, ut eas sine ulla admixtione pervadat, totaque in toto mundo, et tota pariter in singulis eius partibus reperiatur; Dei immensitas, quidquid ad fucum faciendum dici velit, e medio revera pellitur.

1 Vide SAUREZ *Metaph.* t. 2, disp. 30, sect. 7.
2 Vide *Récueil des divers. pièc. entre Leib. et Clarcke.* LEIBN. op. t. 2.

Nec vero timendum est, ne in huiusmodi sententia diffusio aliqua corporea Deo tribuatur. Id enim potius magnam simplicitatem involvit et excellentiam perfectionis. Nam, ut iure admonet S. Augustinus: « In eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, « carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus « avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinerum Deum per « cuncta diffundi, sicut humus aut humor aut aër aut lux ista dif« funditur. Omnis enim huiusmodi magnitudo minor est in sui « parte quam in toto [1]. » Et rursus: « Sic est Deus per cuncta dif« fusus.... non tamen per spatia locorum quasi mole diffusus ita, « ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimi« dius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus, et in so« la terra totus, et in nullo contentus loco sed in seipso ubique « totus. » Deinde notandum est immensitatem Dei a rebus, quae sunt, nulla ratione terminari. Ita enim Deus in ipsis inest, ut nullo spatio egeat, et a nullo comprehendatur loco; sed loca omnia superexcedens, praesentiam suam velut infinitis aliis locis exhibeat. Quod non ita intelligendum est, perinde Deus infinitis locis actu adsit; infiniti enim hi loci nusquam sunt. Sed cogitandum id est quatenus ex parte Dei nihil desit cur in infinitis locis reapse inesset, si loci illi exstarent. Sed, quoniam res creatae confiniis terminantur, hinc est ut Deus finitis tantum locis sit praesens; et propriae immensitatis excessum in se contineat.

Quae cum ita sint, nemo non videt immensitatem eiusmodi non modo nulla partium admixtione turpari; verum etiam perfectionem complecti magnam. Quare omnino consentaneum est ut Deo tribuatur; cui quidquid perfectionem exhibet, necessitate competit. Deinde, ut dicetur inferius, Deus immediate agit in rebus omnibus; quippe cum eas non modo produxerit, verum etiam iugiter servet atque ad singulas iuvet actiones. Atqui nulla res immediate agere potest in loco ubi non est. Ergo Deus si ubique operatur, ubique est. Denique si Deus ubique non esset, nusquam esset. In ente enim necessario nihil cogitari potest, quod ipsum ad hunc locum prae alio determinet. Nusquam autem esse Deum, quantum divinae naturae conveniat viderint adversarii.

1 *Epist. 187 ad Dardan.*

Articulus II.

De divina scientia,

160. Deum intelligentia scientiaque esse praeditum confessa res est. Praeter enim quam quod mundi ordo pulcherrimus Deum sapientissimum rerum declarat artificem; aliae multo faciliores suppetunt rationes, quae veritatem hanc maxima in luce ponunt. Principio enim si humanus animus, qui creatus a Deo est, intelligentia donatur; quid de Opifice ipso, a quo ille manavit, dicendum erit? An effectus sortietur aliquid, ad perfectionem non levem attingens, quo tamen causa destituitur? Id si fieret, effectus causam superaret, atque ideo in hac parte sine causa gigneretur. Deinde si Deus, utpote infinitus, realitates omnes perfectionesque simplices, demptis limitibus et defectibus, plene complectitur; intellectu et scientia gaudeat necesse est, quae proculdubio in perfectionem simplicium numero continentur. Postremo ex spiritualitate divinae substantiae idem elucet. Omnis enim substantia spiritualis cognitione et intelligentia instruatur oportet. Quare cum Deus maxime spiritualis sit; maximam quoque intelligentiam et scientiam sibi vindicat. Sed in re tam certa diutius immorari non praestat; ad naturam potius et obiecta divinae cognitionis rimanda pergamus.

161. Divinam cognitionem, utpote quae ex infinita emergit natura, infinitam etiam esse oportet. Quocirca ad quaevis obiecta, quae veritatem aliquam sibi implicant, porrigi debet. Nec vero successionem ullam includit, sed uno eodemque semper consistit actu; Deus enim internam omnem respuit mutationem. Ex quo fit ut Dei scientia aeterna sit. Tum etiam *subiective* inspecta, seu prout Deum afficit, absoluta viget necessitate, nec augeri in se vel imminui potest. Itemque licet ad externa Deo obiecta referatur, tamen ex his, quoad sui perfectionem et actum, minime pendet, sed unice ex interna Dei realitate dimanat. Denique labi unquam aut errare prorsus nequit; siquidem perfectissima est ab omnique defectu libera.

162. His praeiactis, eius innuenda partitio est; quae ex diversitate obiecti, in quo versatur, exsurgit. Deus itaque ea omnia, quae sunt aut fuere aut erunt aut esse saltem possunt, perfectissima ratione cognoscit. Secus eius scientia infinita non esset, nec omnem respiceret veritatem. Hinc est ut pro diversa obiecti conditione, plura nomina apud Theologos divina cognitio induerit. Nam in quantum ea respicit quae aliquando existentiam sortiuntur

(sive iam praeterierint, sive actu exstent, sive sint extitura), scientia dicitur *visionis*. Quidquid enim existentiam recipit, licet ad diversa pertineat tempora; tamen a divina cognitione, quae aeterna est, quasi praesens attingitur [1]. Prout autem possibilia respicit, scientia *simplicis intelligentiae* nominatur; propterea quod res eiusmodi mente quidem concipiuntur, at non, ut de existentibus accidit, in propria actualitate spectantur.

Duabus his tertia quaedam scientia adiungitur, quae liberas actiones respicit peculiari quadam ratione. Nam in voluntate ad agendum libera considerare licet vel *primo* actus omnes qui ab eadem prodire possunt; vel *secundo* illos tantum, qui fierent in quibusdam determinatis adiunctis; vel *tertio* illos omnes, qui reapse exerentur. Priores constat ad scientiam possibilium spectare; postremos ad scientiam visionis; medii, quia ad neutram referri possunt, et de utraque tamen aliquid participant, obiectum proprium constituunt scientiae cuiusdam tertiae, quae idcirco *media* a quibusdam dicitur, ab aliis *conditionata*; et definiri potest: Scientia eorum quae contingenter futura essent sub certis quibusdam conditionibus.

Haec scientia, prout est definita, Deo plane tribuenda est. In primis enim Dei scientia, cum sit infinita, omnem veritatem complectitur. Huiusmodi autem obiecta sub conditione futura, quae licet non erunt, tamen essent, si tale aut tale tempus incideret; determinatam in se continent veritatem. Nam etsi ex eventu interdum a nobis cognoscantur, tamen iam antea verum esse debuit, quod si conditio illa poneretur, reapse contingerent. Eventus enim non facit ut vera sint; sed quod ante vera fuerint manifestat. Ergo Dei scientia, quae ex eventu rerum minime pendet, quaeque vi sua omnem detegit veritatem; ea comprehendere dicenda est. Praeterea perfectio divinae scientiae omnino postulat, ut nullius quaestionis responsum Deus nesciat. At vero nisi hypothetica haec cognitio Deo competeret, innumerae fieri possent quaestiones, quibus certo respondere Deus reapse nesciret; neque in hoc melioris conditionis esset, quam quaevis mens creata. Ergo scientia divina actus liberos sub conditione futuros complecti debet. Tertio, si Deus hac scientia destitueretur, in administrandis

[1] Scite Boëthius: « Est autem, inquit, Deo semper aeternus et praesentiarius « status. Scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem, in sua ma« net simplicitate praescientiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens « omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. » *De Cons. Phil.* l. 5, prosa 3.

creaturis ratione praeditis caeco modo procederet, nec ante eventum quidquam certi quoad actiones earum liberas posset constituere. Nam antequam Deus eiusmodi creaturas condere, in his aut his temporibus vel adiunctis collocare, his auxiliis et adiumentis instruere decernat; profecto illarum determinatae actiones liberae non *absolute* sed *conditionate* tantum futurae sunt. Si igitur Deus scientiam horum conditionatorum non haberet, tunc etsi cupere posset ut creaturae rationales has potius quam alias actiones eliciant; tamen certo consilio earum futurum eventum definire non posset.

Ex quo duo fluerent absurda. Primum, quod Dei providentia incerta esset ac vacillans; alterum, quod Deus quid, hac vel illa conditione posita, ex libertate humana sequuturum sit nonnisi scientia experimentali cognosceret. His vero duobus nihil a ratione alienum magis dici potest. Denique, confirmatur haec veritas ex communi humani generis persuasione hanc Deo scientiam unanimiter tribuentis. Homines enim passim precantur Deum, ut hanc vel aliam actionem, quam forte ab ipsis exorituram praevidet, ne permittat. Hinc saepenumero huic scientiae tribuunt, quod Deus e vivis hominem aliquem mature auferat; tum sanctos homines aut prophetas aut oracula consulunt, ut ipsis quid in actionibus liberis pro hac vel alia conditione eventurum sit aperiant. Quod certe non facerent, si privari Deum hac scientia suspicarentur.

Sed de existentia huius scientiae satis; ad modum, quo Deus obiecta earum trium scientiarum perspiciat, explicandum veniamus.

163. Ac de possibilibus quidem nulla est difficultas. Ut enim in Ontologia dictum est, ea internoscit Deus quatenus suam essentiam considerat, quae multifariam extrinsecus referri potest. Quare res possibiles vi suae naturae Deus videt, non quasi eas in propriis conceptibus et obiectiva veritate non contueatur; sed quatenus hanc cognitionem assequitur ex contemplatione suae naturae, quae his efformandis conceptibus suppeditat fundamentum.

Futura vero absoluta, si praecise considerentur in ratione futuri, a Deo perspiciuntur tum in decreto suae voluntatis, quo definit vel permittit ut eveniant aliquando; tum in obiectiva eorumdem veritate, quae ipsum rei praeit eventum. Si enim aliquando eveniunt, omnibus ante saeculis verum fuit ea aliquando fuisse eventura. Id igitur ex aeternitate Deum praesentire oportuit; quem, quidquid verum est, latere nequit. Tum etiam in propria actuali existentia a Deo conspiciuntur; siquidem Deus invisibili sua aeternitate omnibus praesens est temporum successionibus.

Denique de futuris conditionatis dicendum omnino videtur, ea in ipsa determinata veritate, quam habent, internosci, seu in ipsa hypothetica determinatione voluntatis creatae vel possibilis, prout quid factura sit consideratur, si haec vel illa conditio aut occasio haberetur. Ea enim, etsi numquam fortasse futura sint, tamen determinatam veritatem logice habent. Omnis enim enunciatio aut vera esse debet aut falsa; siquidem quidquid verum non est, id falsum sit necesse est; quod autem falsum est, contradictorium eius erit verum. Quare in his duobus pronuntiatis: *Petrus in his circumstantiis peccabit*: *Petrus in his aut his circumstantiis non peccabit;* disiunctionis eius oportet partem alterutram esse veram. Hanc igitur internoscet Deus; et quidem in ea causa, ex qua quod vera sit proficiscitur. Atqui non aliunde vera est, nisi ex actuali sed hypothetica determinatione voluntatis creatae, quae, si ea conditio poneretur, ad unam prae alia optionis partem se libere flecteret. Ergo in hac hypothetica determinatione creaturae, seu in ipsa obiectiva et determinata veritate eventum illum sub conditione futurum Deus contuetur.

At enim si ita est; divina cognitio ex re externa, nimirum ex determinata veritate obiectorum, pendebit.

Repono determinatam hanc veritatem, de qua loquimur, non esse principium quod actuose influat in divinam cognitionem; sed esse conditionem, quae *obiective* necessaria est ut mens divina rem internoscat. Principium vero et fons cognitionis huius intelligentia ipsa Dei est, quae perfectione sua determinatur ad cognoscendum quidquid verum est. Nihilominus fundamentum subaudit, ex quo proxime obiecti determinatio proficiscatur. Quare, ut supra dixi, si obiectum est huiusmodi, ut proxime in sua *entitate ideali* ex sola divina pendeat essentia (quemadmodum de possibilibus dici debet), eius obiectiva veritas in hac cerni dicenda est. Cum e contrario obiectum in sui realitate a libera determinatione creaturae procedit (ut his futuris conditionatis intervenit); tunc medium, ut ita dicam, obiectivum quo perspicitur, hac ipsa conditionata determinatione continetur; ex ea enim habet ut *hypothetice* futurum sit, ac proinde ut obiectum cognitionis esse possit.

164. Ex explicatis inferes scientiam visionis exquirere ut obiectum habiturum aliquando sit existentiam, eaque tamquam conditione nitatur. Quapropter quoad hanc scientiam non quia Deus praescivit, ideo eventura aliquando est res; sed quia res aliquando eventura est, idcirco eam praenovit Deus. Contra scientia simplicis intelligentiae futuram obiecti existentiam non involvit, sed eam non repugnare subaudit. Denique scientia, quam *mediam* nominavi-

mus, non supponit existentiam obiecti absolute futuram, sed conditionate dumtaxat: nimirum exigit ut obiectum extiturum sit aliquando, si conditio, quam implicat, ponatur. Quapropter respectu harum duarum scientiarum, ideo res absolute futura esse dici potest, quia Deus scivit; accedente tamen decreto divinae voluntatis, quo Deus illam velit si bona est; vel tantum permittat, si morali malitia turpatur.

Deinde inferes per scientiam mediam optime conciliari certitudinem divinae cognitionis cum libera hominis voluntate. Deus enim sic liberas creaturarum ratione praeditarum futuras actiones decernit, ut prius ea scientia quid creata voluntas pro temporum et adiunctorum varietate libere factura sit distincte perspiciat. Nec nisi post cognitionem eiusmodi, ad certum rerum ordinem deligendum accedit. In quo quidquid certo casurum est, ideo privari nequit eventu; quia conditiones illae contingent, quibus stantibus, libera voluntas sic potius quam aliter operatura esse praevisa est. Quare saeculorum successu actiones illae evenient procul dubio; at non ex necessitate quadam a Dei scientia aut decreto illata, sed ex libera determinatione creaturae quam Deus ab aeterno praescivit. Atque de divina scientia, pro compendii, cui studemus, conditione satis quidem dictum est.

Articulus III.

De divina voluntate.

165. In Deo voluntatem inesse extra omnem dubitationis aleam positum est. Si enim creaturae rationales facultate hac instruuntur, eaque perfectionem includit; a suprema omnium causa, ex qua quidquid boni est in res creatas proficiscitur, removeri non potest. Praeterea si Deus, ut ostendimus, intelligentia fruitur, consequens est ut voluntate etiam gaudeat. Voluntas enim intelligentiam sequitur ab eaque resultat; sicut ex sensili cognitione sensilis appetitus emergit.

At vero notandum est diligenter hanc voluntatem in Deo non esse concipiendam, quemadmodum in creatis intelligentiis, instar potentiae ex superaddita actione perficiatur. Sed cogitanda omnino est tamquam actus completissimus atque unicus, quo Deus seipsum ut obiectum amoris primarium, alia vero a se distincta ut obiecta secundaria velit atque amet: hoc tamen discrimine, quod seipsum necessario, cetera autem libere appetat. Cuius differentiae ratio evidens est. Nam divina bonitas utpote quae infi-

nita est, obiectum adaequatum divinae voluntatis constituit, eiusque amorem omnino explet; omnis autem facultas ab obiecto, a quo expletur, omnino determinatur ac rapitur. Itemque divina bonitas est obiectum necessario connexum cum divina felicitate, immo vero illam efformat; obiectum autem felicitatis omnimodae a cognoscente nequit non amari. Denique ad perfectionem voluntatis pertinet, ut in obiectum pro eiusdem merito et conditione feratur. Atqui divina bonitas obiectum est summe bonum summeque necessarium. Perfectae igitur voluntatis erit illam summe diligere et necessario.

Quod si divina voluntas non prout in divina bonitate diligenda versatur, sed prout ad rerum creatarum existentiam refertur, inspicitur; ea absolutissima indifferentiae libertate gaudere dicenda est. Quae quidem libertas non quidem in hoc sita est, quod Deus possit interno aliquo actu augeri aut privari; sed in hoc unice cernitur, quod Deus eundem actum dirigere possit ad obiectum aut secus, relatione dumtaxat et respectu, non vero interna aliqua realitate, variatis; quemadmodum in primo articulo explicavimus. Quod vero Deus circa obiecta eiusmodi sit liber, perfacile iudicium est. Principio enim id perfectionem importat, et ex absoluta Dei necessitate requiritur. Quod enim revera in existendo absolutum est; sic esse oportet, ut aliorum non egeat comitatu. Vis autem appetendi ut perfecta plane sit, in obiecta, prout eorumdem bonitas et conditio postulat, ferri debet. Quare ut summi et necessarii boni summa et necessaria dilectio ad perfectionem pertinet; sic finiti et contingentis boni contingens et libera appetitio requiritur.

Atque ex huius perfectionis conceptu illud etiam emergit, ut divina libertas consideranda minime sit quoad bonam aut malam electionem, perinde quasi possit Deus, ut ad honestam et sanctam, sic etiam ad turpem et indecoram optionem ferri. Sed cogitanda unice est respectu bonorum quae finita sunt, quatenus ea velle possit vel respuere; ita tamen, ut quidquid velit, id semper bonum ad mores quod attinet esse debeat. Etenim malum morale nullam rationem consentaneam habet cur ametur, sed tantum ut odio sit. Quare cum ad perfectionem voluntatis spectet in obiecta secundum eorumdem naturam ferri; perfecta voluntas nequit eiusmodi malum non odisse. Quod si creata libertas in illud quandoque se inclinat, id ex ipsius imbecillitate proficiscitur, aut ex fallaci iudicio mentis, quo quis quod turpe est, sibi congruere opinatur. At cum Deus neque iudicii errore, nec vitio voluntatis turpari possit, malum morale appetere nequit, licet in aliis ob occulta sed iusta consilia permittere possit.

Deinde divina libertas exinde etiam demonstratur, quod bona finita non sint adaequatum obiectum divinae voluntatis neque cum eiusmodi obiecto, quod bonitate tantum divina continetur, necessario vinculo colligentur. Voluntas autem quaevis necessario non trahitur, nisi vel a bono eius capacitatem explente, vel a bonis, quae cum obiecto illo necessitate quadam connectuntur. Ex quo elucet, divinam libertatem circa essentias rerum possibiles non versari. Hae enim sic inspectae cum Dei natura necessario iunguntur, cuius imitationes sunt quaedam. Denique ne prolixior sim, divinam libertatem sic confirmo. Deus quidquid amat in tantum amat, in quantum se diligit; nequit enim quidquam amare nisi ad se referat tamquam in finem ultimum. Atqui nullius rei a se distinctae existentiam Deus agnoscit ut necessario cum sua bonitate et perfectione connexam; quippe cum in se undique completus sit atque sibi sufficiens. Ergo ab eiusmodi obiectis necessario allici profecto nequit. Et re sane vera, cum voluntas intellectum sequatur, ex ipsoque veluti pullulet; ubicumque adest iudicium mentis obiective indifferens, ibi etiam indifferentia subiectiva voluntatis adsit necesse est. Atqui iudicium divinae mentis circa bona creata necessario est obiective indifferens, seu affirmans rem illam non necessario diligendam esse, sed posse congruenter appeti vel omitti. Ergo fieri nequit ut circa obiectum eiusmodi non sit libera appetitio.

At dices: qui vult finem, necessario vult et media; Deus autem necessario vult seipsum ut finem rebus creatis praefigendum.

Resp. Deus vult se necessario ut finem rebus creatis praefigendum, sub hac tamen conditione: modo res illae reapse condantur. Nam ita se cognoscit et diligit ut simul videat suam bonitatem et gloriam praefigendam esse, ceu finem ultimum, ad quem res omnes creatae respiciant, si producantur. Verum hinc deduci nequit necessitas creationis. Id enim fieri tunc posset, cum finis necessario appeteretur in ratione finis, sine respectu ad ullam hypothesim liberam; quod de divina bonitate falsum est. Non enim Deus absolute vult se per creaturas manifestari; sed facta hypothesi quod rerum universitatem concedere velit, hanc non nisi ad sui manifestationem et gloriam dirigere potest, quemadmodum in Cosmologia disputavimus.

CAPUT TERTIUM

DE ATTRIBUTIS DEI RESPECTIVIS.

Attributa respectiva nominantur, quae relationem ad res creatas involvunt. Iam age in rebus creatis tria considerare possumus: existentiam, actiones, directionem in finem. De Deo igitur, quatenus haec tria respicit, disseremus. At vero Deus in existentiam creaturarum influit creatione et conservatione, in actiones concursu, in finem providentia. De his itaque, tribus articulis eloquemur.

Articulus I.

De rerum creatione et conservatione.

166. De creationis non repugnantia abunde in Cosmologia disseruimus, eaque prima actio est, qua Deus in rerum a se distinctarum existentiam operatur. Ceteri enim influxus, quotquot cogitari possunt, creationem praeeuntem habent, ipsamque iam positam consequuntur. Proxime accedit conservatio, quae pene cum creatione confunditur, eiusque veluti continuatione constat. Quare utramque hic una coniungimus.

I.

Actio creatrix propria est Dei solius.

167. Quod creandi vis Deo competat tamquam operatio supremae illius causae propria, tam perspicuum est, ut nihil supra. Nam operandi modus existendi modum sequitur. Operatio enim a natura proficiscitur, atque ideo principio, unde profluit, assimilatur. At vero Deus absoluta undique gaudet existentia, quae ex re nulla sibi externa nectitur aut pendet. Ergo eius operatio talis sit oportet, ut ex nulla re extra Deum posita nectatur aut pendeat. Age nunc quis non videt, actionem illam, quae praeiacentem materiam postulat ex eaque conflat effectum, relativam esse non absolutam, quippe quae rei cuidam, quam subaudit, alligetur? Ergo, nisi Deum actione eius naturae congrua spoliare velimus, vis effectuum educendorum e nihilo tribuenda ipsi est.

Praeterea vis aliquid extra se producendi praestantior in Deo ac longe efficacior esse debet, quam in qualibet alia causa possibili. Secus non esset Deus rerum omnium, quae cogitari possunt, praestantissimus atque optimus. Atqui nulla probabilis ratio reddi potest, cur actio quae effectum ex praeeunte materia gignat, causae alicui finitae non competat, utcumque praestantia huius effectus amplificetur. Ergo, nisi proprie dicta vis creandi, quae rem sine praevia materia condat, in Deo esset; is efficacitatem causarum finitarum nequaquam excederet; quo nihil potest esse absurdius. Et sane ponite ante oculos effectum quemcumque nobilissimum, qui ex praeiacente materia conffetur. Quaqua versus hunc inspiciatis, nihil in eo proditur, quod infinitam vim postulet. Haec enim tantum pro creatione convincitur. Ergo cum finita vis, utcumque praestantissima, finitae substantiae non repugnet; nisi aliquid altius, ad efficacitatem quod attinet, supremae causae tribuatur, nunquam actio eius tantum propria cogitabitur.

Sed quorsum subtilioribus ratiocinationibus in re laboramus, quae veluti facto ipso suadetur, et pene ante oculos obversatur? Profecto mundus exstat, exstamus nos. Ille, quia ex infecta materia gigni non potuit, creationem aliquam postulavit; animus, ex quo constamus, utpote qui simplex est et spiritualis, e nihilo condi debuit. At vero huiusmodi creatio nonnisi a Deo facta est: tum quia secus idem rediret argumentum de nova causa, quae forte induceretur; tum etiam quia creatio vim infinitam exquirit, ut mox probabimus. Deo igitur vis creandi competere debet, si rerum ceterarum existentia adstrui et explicari velit.

168. Quod vero ad creandum vis infinita requiratur, facillimum est ad iudicandum. Primum enim ex ipsa experientia non levis coniectura desumi potest; siquidem causa finita quaevis, utcumque efficax sit et praestans, nunquam effectum gignit aliquem, nisi materia quaedam et subiectum, in quo illa operetur, praesto sit. Quae constans et perennis observatio, etsi rem pro qualibet causa possibili non definiat; satis tamen approbatu dignam facit. Incredibile enim videtur, ut, si effectio rei ex nihilo vim finitam non excedat, ea causae nulli creatae competat. Deinde creatio absolutum omnino, ut supra dixi, atque non aliunde pendentem praesefert agendi modum. Nullum enim subiectum importat, a quo causa iuvetur et in agendo veluti definiatur. Ergo illius tantum causae propria esse poterit, quae absoluta in existendo sit, et ex nullo exteriore principio pendeat. Haec vero causa alia non est, nisi Deus. Tertio inter existentiam et nihilum infinita quaedam interiicitur intercapedo. Ita enim nihilum distat ab ente, ut

non possit distare magis. Quare hoc intervallum est maximum, quod inter duos terminos, quorum ex uno ad alterum fiat transitus, cogitari possit. Ergo virtus, per quam haec disparitas et intervallum superatur, maxima sit oportet et infinita; siquidem quo minor capacitas praevia in uno termino praecedit, eo maior vis in altero requiritur. Denique qui aliquid condit e nihilo, dominium et potestatem exerit in ipsum ens, quatenus praecise ens est. Effectum enim sub entis ratione progignit; quandoquidem effectus sub ea ratione producitur, sub qua nondum exstabat; cum autem nihil ex parte rei producendae effectionem praecedit, ratio entis nulla ratione praeire dici potest. Ergo vis, quae ad creandum pollet, maxime potens esse debet, nec ullis limitibus circumscripta; quod profecto aliis verbis activitatem infinitam importat.

At obiiciet quispiam: Primo, efficacior vis requiritur, si factioni impedimentum aliquod obstat, quam si nihil plane adversatur. In creatione autem nihil obsistit, contra vero in productionibus ceteris. Quare si vis finita his sufficit, potiori iure illi sufficiet. Deinde, virtus cognoscitur ex effectu; effectus autem in creatione finitus est. Ergo finitam dumtaxat vim postulat. Denique distantia infinita, quae inter nihilum et rem producendam asseritur, commentitia prorsus est; siquidem distantia mensuram accipit a termino; terminus autem, seu res quae gignitur, finita entitate constat.

Respondeo his argutiis nihil evinci. Primum enim effectio, qua impediens aliquod superatur, tunc plus virium exigit quam illa, cui nihil obstat, cum cetera sunt paria; non vero cum summa disparitas utramque afficit. Quocirca etsi in actionibus quae materiam habent, quaedam resistentia ex parte subiecti saepe habeatur: haec tamen non est tanti, ut infinitam vim, a qua superetur, exquirat. Finita enim reapse est, cum a finito oriatur subiecto; finitum autem per finitum vinci potest. Contra, licet in creatione nihil obsistat; tamen vis infinita necessaria omnino est propter rationes supra relatas, quae non a termini resistentia sed aliunde depromptae sunt.

Ad alterum vero, efficacitatis praestantia non solum ex nobilitate effectus iudicatur, verum etiam ex modo, quo effectus gignitur. Certe eo actuosior est vis, quo minus adiumenti ad operandum poscit. Infinitam vero vim requiri ad creandum effectum non ex praecellentia rei quae fit, sed ex modo quo illa efficitur, conclusum est.

Ad tertium denique quod addebatur, dicimus infinitum intervallum optime cogitari, si terminorum alteruter ab alio infinite discedat. Nihilum autem ab ente ita distat, ut nequeat distare magis.

II.

Conservatio rerum creatarum positiva est.

169. Venio nunc ad partem alteram disceptationis propositae, quae permansionem respicit existentiae a Deo rebus conditis impertitae. Quamquam enim inter philosophos mirifice convenit res creatas in accepta semel existentia divina ope servari; sententiae tamen in diversa admodum distrahuntur, cum de explicanda ratione agitur, qua eiusmodi conservatio perficitur. Alii enim *positive* id fieri aiunt et *directe*, quatenus Deus iugi quodam influxu res conditas in existentia retineat; alii vero *negative* dumtaxat conservationem illam divinam interpretantur, quatenus ad rerum conditarum perseverantiam oppido sufficere putant, si eas Deus non demolitur. Quare sententia superior *conservatio positiva*, posterior *negativa* nominatur.

Nos vero nullum solidum argumentum videmus, quod huic posteriori opinioni faveat; cum contra superior sententia omnino rationi consentanea videatur, et excellentiae divinae potestatis valde accommodata.

Ac principio quidem illud ut certum sine controversia assumo, adesse in Deo actum aliquem positivum divinae voluntatis, quo Deus affirmate velit rerum creatarum durationem, quatenus illae exstare perseverant. Secus si eiusmodi permansio praeter divinam voluntatem contingeret, Deo esset fortuita et extra ordinem eius providentiae; quod a veritate tantum discedit, ut nihil magis veritati possit esse contrarium. Si enim Deus eorum omnium, quae sunt, administrator est et rector; nihil casurum est in mundo, quod divinam voluntatem declinet. Id tamen discriminis inter ea quae contingunt, intercedit; ut si bona et honesta sunt, ideo eveniant quia Deus ea diligit et vult; sin indecora et turpia, ideo intercidant quia Deus ob altissima suae sapientiae consilia eorum permittit eventum. Cum igitur rerum duratio reale aliquid sit et bonum, actum divinae voluntatis affirmantem et positivum exquirit.

Id itaque cum confessum ratumque sit, opinionis, quam refellimus, falsitas perspicue patet. Nam, si circa rerum in existendo perseverantiam actus positivus divinae voluntatis adstruitur, hic profecto in eamdem actuose influat necesse est. Deus enim voluntate operatur; atque ideo quidquid vult, continuo facit, et quidem vi eiusdem potentissimae voluntatis, quae non, ut humana, sterilis est, sed est efficax et actuosa. Sane prima rerum creatio non ali-

ter ab ipsis adversariis explicatur, nisi efficacitate divinae voluntatis, quae res conditas e nihilo evocavit: *dixit et facta sunt*. Si igitur quia Deus voluit, res e nihilo primum prosiluere; sic etiam quia Deus vult, res receptam existentiam continuant. At quemadmodum ille actus stare non potuit, quin Deus in existentiam rerum influeret; ita quoque alter, quia non minori efficacia praeditus est, cogitari nequit, quin Deus influxum aliquem exerceat in rerum creatarum permansionem. Videant igitur qui aliter opinantur, ne sibi non consentiant satis.

At enim (hoc siquidem dicet aliquis) idcirco Deus actu suae voluntatis, cum primum res condidit, externum influxum exercuit; quia rerum existentia aliquid reale erat et novum, quod certe produci oportebat. In conservatione autem non est ita; quippe cum ex ea nihil novi rebus iam creatis adiungatur.

Verum tantum abest, ut id prolatum a nobis argumentum frangat vel debilitet, ut roboret magis. Etenim existentiae continuatio, quidquid sit, certe aliquid reale est, quod existentiam ipsam veluti extendit et auget. Plus enim profecto est in suscepta semel existentia perseverare, quam illa ad temporis punctum frui. Per eam igitur aliquid novi additur creaturis, quod certe cum prima earum creatione confundi non debet. Optime enim stare poterat et cogitari creatio, etiamsi nulla posthac sequeretur rerum creatarum permansio. Hanc igitur in rebus conditis produci oportet; atque propterea positivus et externus Dei influxus, qui eam gignat, exigitur.

Praeterea nisi voluntas Dei externum aliquem et positivum influxum in rerum conservationem exerceret, duo maxima offenderentur absurda. Primum, quod res conditae perstare possent, etiamsi divina voluntas commutaretur fieretque contraria; alterum, quod secus potestas in Deo redigendi in nihilum res creatas explicari minime posset. Et sane si voluntas Dei externo aliquo influxu durationem in rebus creatis non producit; profecto, ad res ipsas conditas quod attinet, nihil interest utrum voluntas illa cesset muteturque in contrariam necne. Mutatione enim vel desitione voluntatis externae, quae in rem non influit, res ipsa nec desinit nec mutatur.

Instabis: id minime sequi. Nam si Deus res conditas desinere mallet, continuo ex hac voluntate ad actionem aliquam adduceretur, qua res eas prorsus everteret.

Resp. Quamvis id largiamur, tamen non inde impeditur quominus si in cogitanda dumtaxat divina voluntate moremur, concipi Deus possit rerum conditarum permansionem nolle, quin tamen

idcirco illae corruant. Deinde id etiam, quod largiti sumus, revocandum est. Ea enim sententia actio huiusmodi, qua Deus in nihilum creaturas redigeret, absurda esset. Nam actio cum reale aliquid ac positivum sit, pro termino nihilum habere nequit; et cum effectionem aliquam sibi implicet; hoc ipso quod aliquid destruit, aliud facit. Quapropter Deus agendo, nullam rem sic demoliri potest, ut eius nihil supersit nec novum aliud exsurgat. Quare potestas sic evertendi realitatem entium creatorum, ut inde nihil plane supersit; explicari aliter nequit, nisi cessatione influxus illius, quo antea in existentia retinebantur. Id autem positivam conservationem involvit [1]. Ut igitur potestas destruendi penitus res semel conditas, easque in nihilum redigendi Deo tribuatur; actio quaedam admittenda est, qua Deus in rerum existentiam iugiter influat, et qua semel interrupta, res creatae in nihilum relabantur. Id vero eiusmodi conservationem involvit, quae in perenni quodam influxu posita sit, quo prima causa rerum conditarum proferendae existentiae operetur. Denique ipsa rerum creatarum contingentia, veritatem quam tuemur evidenter confirmat. Res enim quaeque cum condita est, non idcirco entis contingentis naturam exuit. Quare si germana eius spectetur conditio, indifferentiam semper retinet ad existendum vel secus. Quidquid enim interna existendi necessitate non fruitur, id ut ad existentiam inchoandam, sic etiam ad protrahendam per se minime sufficit. Quamdiu igitur perstat, aliunde ad existendi perseverantiam determinari indiget.

Nec audiendus est, qui diceret causam determinationis eius in ipsa creatione reponi, quae rem primum eduxit e nihilo. Nam effectus creationis plene exhauritur in hoc, quod res condita semel

1 Ad rem Cartesius: « Nec dubium est, si Deus cessaret a suo concursu, quin « statim omnia in nihilum sint abitura; quia antequam creata essent, suum et ipsis « concursum praeberet, nihil erant. Nec per hoc quod substantia dicatur per se « existere, excluditur concursus divinus, quo indiget ad subsistendum; sed tan« tummodo significamus, illam esse talem rem, ut absque omni alia creata esse « possit, quod de modis rerum dici non potest. Nec Deus ostenderet potentiam « suam esse immensam, si res tales efficeret, ut postea sine ipso esse possent, « sed contra illam in hoc testaretur finitam esse, quod res semel creatae non am« plius ab eo penderent. Nec recido in foveam a me paratam, cum dico fieri non « posse, ut Deus quidquam aliter destruat, quam cessando a suo concursu; quia « alioquin per positivam actionem veniret ad non ens. Magna enim differentia est « inter ea quae fiunt per positivam Dei actionem, quae omnia non possunt non « esse valde bona; et ea quae ob cessationem positivae actionis eveniunt, ut omnia « mala et peccata et destructio alicuius entis; si unquam aliquid existens destrua« tur. » *Epist.* 2. *Operum* t. 6, n. 7.

extiterit. Unde quod deinceps maneat, id aliam rationem sufficientem exquirit. Nec dici potest producta existentia se ipsam continuare; in ea enim nihil est, quod huius continuationis sit causa. Ut enim possibilitas actualem existentiam per se non fert; sic prima rei productio et existentia eiusdem permansionem sibi non vindicat. Primum enim existendi instans cum posterioribus nulla necessitate connectitur, optimeque concipitur rem gigni, nec tamen praeter unum instans superesse. Non igitur in ipsa, sed in Deo ratio insequentis durationis eius quaerenda est. Quapropter omnino oportet, ut ad influxum aliquem supremae causae revertamur, qui quidem concipiatur tamquam creationis continuatio, ac proinde ab ipsa aliquo pacto distinguatur, quatenus illa primum instans rei conditae, haec posteriorem eiusdem durationem respiciat.

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Causae creatae, cum suos producunt effectus, nullum deinceps influxum exercent; illi tamen, donec destruuntur, perstant. Sic corpus, motu semel accepto, quin deinceps assidue a motore propellatur, moveri pergit, donec ex resistente aliqua causa, aut contrario impulsu motum amittat. Sic artifex elaboratum opus derelinquit; illud autem per se perseverat, et quamdiu non destruitur, ab artifice servari dicitur. Ratione igitur pari, postquam Deus creaturas condidit, hae sponte permanent; et iure optimo conservari dicuntur hoc ipso, quod illas Deus non demolitur.

Respondeo in primis falsum esse generatim effectus causarum secundarum permanere, etiamsi illae posthac ab influendo temperent. Nonnulla enim sunt quae, abscedente causa, continuo desinunt vel paulatim debilitantur, donec tandem omnino evanescant. Sic lux (quidquid ea sit, quod definire physicorum est) in aëre confestim corruit, illuminante corpore decedente. Sic remoto igne aut alia quavis calefaciente causa, sensim remittitur calor et tandem prorsus extinguitur. Quod propterea contingere videtur, quia hae causae ita lucem aut calorem in corporibus gignunt vel excitant, ut horum effectuum principium iisdem minime impertiantur. Quare iis summotis, illa ad pristinum statum redire oportet.

Ceterum quidquid de his vel aliis sit; ex causis creatis ad Deum nulla similitudo hac in re transferri potest, cum in modo, quo effectus utrinque pendent, non solum nulla sit paritas sed etiam

summa diversitas. Effectus enim, quicumque sint, in effectione tantum, seu quoad fiunt, ex causis secundis, a quibus forte producuntur, pendent; nullam autem necessariam et maxime intimam, quae naturam ipsam eorumdem attingat, cum iis connexionem habent. Cuius rei indicium est, quod nullus sit effectus, qui determinatae cuiusdam causae secundae existentiam omnino postulet, quique ea dempta, divina saltem virtute produci nequeat. At vero nihil respectu Dei ita se habet. Quidquid enim realitatis est, fontem realitatis omnis et principium omnino subaudit, quo detracto, ne cogitari quidem potest. Quare consentaneum valde est, ut res creatae non utcumque, sed in realitate ipsa et perfectione naturae ex Deo pendeant, atque ideo longe arctiore vinculo cum Deo, quam cum aliis quibusque causis coniungantur. Hinc mirum esse non debet, si supremae illius causae longe potiorem influxum sibi implicent. Hinc quemadmodum, cessante actione causae secundae rem aliquam producentis, huius effectio interrumpitur et sistit; sic cessante influxu primae causae, realitas ipsa creaturarum interit.

Exempla vero, quae subduntur, ad rem hanc debilitandam minime valent. Nam corpus in motu positum, causam quae posteriorem motum gignat, revera continet, nimirum vim motricem quam ipsi motor suo communicavit impulsu. Nec ut illa vis in moto corpore maneat, iugi impellentis influxu opus est. Oppido enim illa servatur ope influxus divini, ex quo realitas quaeque pendet. Artifex vero cum opus aliquod extruit, viribus utitur quae in materia, in qua operatur, iam ante inerant, quaeque si congruenter inter se temperentur, vim consentaneam habent ad formam illam et nexum partium in subiecto retinendum, qui semel inducitur. Nam partes eius variae ita aptantur inter se, ut ratione gravitatis, affinitatis, elasticitatis, ceterarumque virium, quibus materia donata est, cohaerescere possint, et inductum ordinem cum stabilitate servare. Non igitur mirum est, si opus deinceps artificis cura non egeat. Nihilominus is elaboratum opus conservare non dicitur, nisi aliquam erga ipsum deinde adhibeat cautionem. Adeo conservationis notio positivum aliquid, praeter simplicem rei factionem, involvit.

Obiic. II. Si conservatio positiva adstruitur, concipienda erit ut continuata creatio. Res itaque assidue creabuntur, atque una cum existentia modos etiam, quibus afficiuntur, a Deo recipient. Ergo etiam actiones, quibus operantur. Id vero earumdem activitatem omnino pessumdat; nihil enim actuosum est in ea re, quam aliunde recipit.

Resp. Haec difficultas interpretatione nititur inepta Bayliani illius effati: *conservatio est continuata creatio*. Ut enim mos est eorum, qui ad veritatem non illustrandam sed obscurandam philosophantur, pronuntiatum illud Bayle perinde intelligit, quasi rerum existentia per conservationem iugiter renovetur [1]. Quod idem ferme esset, ac si res semel conditae assidue in nihilum laberentur et iterum divina ope ad existendum redirent. Id profecto si ita contingeret, obiecta absurditas vitari non posset. Verum effatum illud longe aliter intelligendum est. Non elim aliud sancit, nisi quod positiva conservatio, quam ad rerum perseverantiam esse necessariam vidimus, cogitanda sit tamquam continuatio actionis illius qua Deus creaturas eduxit e nihilo, ac proinde virtutem exigat infinitam.

Ceterum (superiore sensu quem modo innuimus excepto) conservatio a creatione differt; ut ex utriusque munere et effectu luculenter apparet. Nam creatio existentiam rei, quae ante non erat, primum tribuit; at conservatio rem iam exstantem subaudit, eandemque ipsam, quae prius erat, in existentia retinet. Quod quidem intimum quemdam influxum in ipsam rei existentiam importat: sed ipsam non renovat nec producit. Sic explicata res in certissimis habenda est, nedum absurditatem ullam involvat. Atque hac interpretatione posita, tota prorsus evanescit difficultas. Quoniam vero cetera etiam, quae ille addit, ancipiti laborant sensu, id quoque notare praestabit. Itaque cum inquit res conditas una cum existentia modos etiam, quibus afficiuntur, mutuari; verum id esse reponimus de modis, qui naturam ipsam determinant definiuntque; non autem de iis, qui adventitii sunt et cum rei natura necessario vinculo non connexi. Ita est de actionibus, quas tangit obiectio; quae naturam iam determinatam subaudiunt ex eiusque viribus proficiscuntur. Hae enim actiones etsi Dei concursum exquirant (quemadmodum non multo post dicturi sumus); tamen a Deo unice tribui atque a creatis substantiis recipi tantum dici nequeunt. Vere enim ex earum vi et activitate dimanant, quamquam, ut exerantur, supremae causae comitatum quemdam et impulsum postulent.

Instant: Demonstratio istaec, res conditae exstare nequeunt per se; ergo, postquam exstant, per se manere non possunt; futilis

[1] *Diction.* Art. *Pyrrhon.* et alias. Atque hoc loco veluti per transennam advertimus, ea quae contra statutam a nobis veritatem disputat Crousaz (*Exam. du Pyrrhon.* sect. XI) nonnisi eadem effati illius praepostera interpretatione niti, ut opus ipsius consulenti patere potest.

habenda est. Consequentia enim ex antecedente non sequitur. Praeterea positivae conservationis necessitas inde oriretur, quod res conditae in nihilum reverti nitantur. At vero is nisus et propensio absurda sunt.

Resp. ad primum. Consequentia illa est legitima et ex antecedente optime nectitur. Ens enim contingens quemadmodum rationem sufficientem cur sit non complectitur, ita quoque cur perseveret nullam habet. Existentia enim primi instantis cum posteriorum existentia non connectitur necessario, nec ad eam gignendam conferre potest. Quamquam non uno hoc argumento ad rem firmandam usi sumus; sed alia adiecimus, quae praesens non tangit difficultas.

Ad alterum dico in rebus creatis inesse quidem propensionem et nisum ad manendum potius, quam pereundum; res enim quaeque ad existentiam et bonum non vero ad malum et perniciem vi naturae inclinantur. Attamen huic insitae propensioni satisfacere per se nequeunt, idque ex earumdem naturae limitibus derivatur. Quare cum ad eiusmodi permansionem habendam necessarius sit continuatus quidam influxus supremae causae, res creatae dici possunt propendere in nihilum *negative;* quatenus licet manere appetant, tamen quia id nonnisi opitulante Deo consequi possunt, in nativum nihilum relaberentur si divina actio removeretur.

Articulus II.

De divino concursu.

170. Qui positivam conservationem, ut proposita a nobis est, reiiciunt, hi *immediatum* etiam Dei concursum in actionibus efficientium creatorum detrectant. Quae duae sententiae ita inter se aptae videntur et colligatae, ut una nequeat repudiari, quin altera quoque reiiciatur. Praecipua enim necessitas divini concursus inde depromitur, quod congruenter nequeat finita ulla realitas exstare, nisi Deus affirmate in ipsam influat. Vicissim, si effectus a causis secundis proficiscentes, dum gignuntur, ex nullo Dei pendent influxu (et reapse non penderent si Deo non concurrente fierent); ne postea quidem, dum permanent, a Deo exigent conservari. Quae cum ita sint, quisque optime perspicit in quam sententiam hac in re simus ituri. Si enim *positivam* rerum conservationem tantopere vindicavimus, consecutione profecto quadam adducimur, ut immediatum etiam Dei concursum in singulis actionibus causarum secundarum defendamus.

Propositio.

Deus immediate concurrit in omnibus actionibus creatorum agentium.

171. Proposita veritas, ut ipse rerum fert nexus, ex positiva conservatione oppido persuadetur. Nam si creata omnia, dum sunt et permanent, certum quemdam Dei influxum exquirunt; dum fiunt etiam et inchoantur, eumdem postulent necesse est. Nihil enim magis postquam factum est, quam dum fiebat, ex aliena causa pendere potest. Immo vero contrarium potius consentaneum videtur, ut nimirum magis in inchoatione res pendeat a suis causis, quam cum completa perfectaque omnino est. Quare si, ut supra vidimus, res omnes dum perstant, Dei egent influxu; eiusdem longe maiorem usum habent, cum ipsarum inchoatur effectio. Oportet igitur, ut quoties effectus aliquis a causa quavis creata progignitur, certus etiam supremae causae illic intercedat influxus. At vero id aliud non est quidquam, nisi Deum in singulis creaturarum actionibus concurrentem inducere.

Praeterea res creatae, dum agunt, ipso activitatis exercitio augescunt quodammodo, ac ratione aliqua saltem physicè perficiuntur. Plus enim profecto est actu agere, quam nondum agere sed sola agendi potestate gaudere. At vero nulla res sine locupletioris causae adminiculo largiri sibi potest id, quod non actu sed potentia tantum habet; actus enim procedit ab actu. Ergo efficientia quaevis creata ut agant, ab altiore quadam causa iuvari egent. Haec autem, ut perspicuum est, nonnisi Deus esse potest; siquidem tantum Deus extra agentium creatorum ambitum reperitur, ac perfectionem omnem et realitatem eminenti quadam ratione complectitur. Nec vero quis inquiat res creatas sufficienti activitate instructas esse, cuius ope actiones eliciant marte suo, quin eisdem supremae causae subveniat adminiculum. Nam quod actuosae sint, id optime probat eas in actionibus illis revera agere, at minime influxum Dei opitulantis excludit. Immo potius revera infert. Nam vis agendi, virtute tantum actionem possidet. Haec autem *virtualis* possessio minor profecto est possessione actuali, quam causae habent cum actu operationem eliciunt. Id enim si non esset, nunquam illae ad agendum prosilirent nec actione, quam exerunt, perficerentur. Quare omnis creata activitas mixtio quaedam est potentiae et actus; quatenus vi quidem constat sed ita, ut eius efficacitas actione exercenda ulterius compleatur.

Denique concursus eiusmodi magnopere commendat amplitudinem divinae potentiae et ad maximam eius pertinet perfectionem. Quod autem tale est, id iure meritoque Deo tribui debet.

172. Ut autem rite intelligatur modus quo concursus hic adstruendus sit, errorque omnis sedulo caveatur, notandum est in primis perperam a nonnullis nominari *praedeterminantes* eos omnes, qui positivam conservationem et immediatum Dei concursum tuentur. Quisquis enim de re theologica vel leviter eruditus est, ignorare minime potest nomen eiusmodi non omnibus, qui duas illas opiniones defendunt, sed peculiari cuidam eorum generi solere tribui. Nam etsi generatim theologi in positiva conservatione adstruenda consentiant, omnesque etiam, uno excepto Durando, concursum Dei immediatum admittant, tamen non omnes in eius ratione explicanda conveniunt. Sunt enim qui influxum Dei actioni causarum praeire docent, illumque ita a Deo in creaturas proficisci opinantur, ut sit veluti complementum facultatis agendi, aut praevia conditio ad operandum requisita, quae causas sic determinet, ut earum nequeat non sequi actio. Hi dumtaxat *praedeterminantium* nomine donati sunt. At ceteri omnes, qui concursum praevium actioni eamque omnino determinantem reiiciunt, sed *simultaneum* sic tuentur, ut creaturas ad certam actionem non determinet sed iuvet, ac prout earum natura fert ad operandum expediat; eo nomine insigniri nequeunt. Hac animadversione praemissa, quae vocis errorem emendat, ne ex voce in rem ipsam irrepat; dicimus, concursum illum praevium a *praedeterminantibus* inductum, qui *praemotio* vel etiam *praedeterminatio* dici solet, a nobis non admitti. Ut enim omittamus an cum libertate satis conciliari possit, de quo in utramque partem Theologi disputant, certe supervacaneus nobis videtur; siquidem actionem praecederet ac proinde novum concursum exquireret simultaneum, qui actionem ipsam comitaretur. Ne igitur saltem inutilia, sine sufficienti ratione, obtrudantur; motionem omnem praeviam et determinantem reiicimus, et in solo concursu simultaneo et indifferenti sistimus. Hic enim satis superque est ad explicandum quomodo creata facultas, etsi adhuc perficienda sit per actum, tamen actum emittere, Deo opitulante, possit.

Solvuntur difficultates.

173. At ad hunc quoque simultaneum concursum pellendum e medio, haec potissimum opponunt adversarii.

I. Causae creatae satis superque ex Deo pendere cogitantur, si ab ipso existentiam et vim agendi suscipiant, quin novo egeant ad operandum influxu. Ergo concursus hic immediatus omnino redundat.

II. Si Deus in actiones creaturarum influeret, hae actionem reciperent non elicerent. Activitate igitur destituerentur.

III. Posito concursu Dei, causae secundae nequeunt non agere. Nulla ergo libertas superesset, quae in potestate agendi vel non agendi sita est.

Resp. Falsum omnino esse pronuntiatum primum. Ut enim argumenta supra a nobis prolata declarant, rerum creatarum conditio fert ut non modo existentiam et vires agendi a Deo recipiant, sed etiam ut in singulis quibusque actionibus actu iuventur. Quod quia satis ex dictis innotuit, ulterius confirmari non eget.

Secunda vero difficultas ex ipsa concurrendi voce, qua usi sumus, refutatur. Nam Deum non seorsum et unice influere diximus, sed una cum creaturis concurrere eisque ad agendum opitulari. Quod quidem non esset, si creaturae vi sibi interna, quam a Deo creatione acceperunt, ad actionem illam non actuose conferrent. Quotus autem quisque est qui non videat nihil activitatis inde detrahi, quod efficiens finitum opem superioris causae ad operandum adsciscat? An vero arbores et omne plantarum genus actionem nullam exercent, propterea quod, nisi sole foveantur, flores effundere aut fructus generare non possunt? Enimvero activitas non ponitur in hoc, ut superior causa nulla subveniat, sed ut efficiens ad agendum actuose influat; quod quidem concursu altioris causae non removetur.

Denique, quod tertio obiectum est, duplici ratione vanescit. Primum, quia concursus a nobis adstructus indifferens plane est et voluntatem iuvat tantum, at minime per se dumtaxat ad alterutram optionis partem inclinat; sed huiusmodi determinatio ex voluntatis arbitratu procedit. Deinde, quia actionem voluntatis non antevertit sed comitatur. Quare concursus Dei cogitari nequit ut actu positus, quin hoc ipso una simul cogitetur libera determinatio, quae a voluntatis creatae optione proficiscatur. Quamobrem necessitas illationis illius consequitur non antecedit exercitium libertatis; quia in tantum posito concursu nequit non poni actio, in quantum illa iam libere emersisse concipitur.

Instabis: si Deus actione sua in quamlibet operationem influeret, auctor peccati habendus esset. Flagitiosa enim actio, quemadmodum voluntati creatae tribuitur, sic etiam Deo in ea hypothesi tribuenda esset. Id vero divinae sanctitati vehementer repugnat.

Repono, ex iis, quae statuimus, neutram illationem deduci posse. In primis enim peccatum, qua tale est, non positione aliqua realitatis constituitur, sed carentia moralis ordinis, seu convenientiae cum regula morum, quae recto rationis dictamine continetur. Quocirca peccati, in quantum peccatum est, non tam efficiens quam deficiens causa quaeri debet. Ex quo fit ut ex pluribus causis ad actionem eiusmodi concurrentibus, illi tantum culpa tribuenda sit, quae deficit in agendo; quod in Deum cadere minime potest, sed in creatam voluntatem dumtaxat. Deinde notandum est, actionem non esse flagitiosam, nisi prout determinata est peculiari quodam genere et actum quemdam exhibet individuum. Non enim quis peccat, quia generatim libertatem exercet; sed quia in certis rerum adiunctis ea facit vel omittit, quae non facere vel non omittere tenebatur. Unde peccatum illi causae revera imputari debet, quae in actionem non utcumque sed ita influit, ut eam determinet, et certam ac singularem efficiat. Iam vero, ut supra dixi, Deus concursum exhibet indifferentem et generalem; qui proinde eiusmodi naturae est, ut ad neutram optionis partem creatam voluntatem inflectat, sed ei tantummodo opituletur et ad agendum prout lubet integram potestatem faciat. Peculiaris vero actionis determinatio a nativa et libera voluntatis creatae activitate dimanat. Quare huic tantum non supremae causae flagitiosa actio vertenda vitio est.

Articulus III.

De divina providentia.

174. Providentiae nomen saepe ad ipsam rerum gubernationem atque administrationem significandam usurpatur; interdum vero subtiliore quadam intelligentia inde distinguitur, ac divinam ipsam rationem cuncta disponentem ordinantemque, seu rerum dispositionem et ordinem a Deo conceptum et divinà voluntate sancitum designat [1]. Executio vero huius ordinis, qua Deus actu res semel conditas procurat, debito donat nexu, totamque mundi universitatem et cunctas eius partes in proprium cuiusque et communem omnium finem dirigit, gubernatio nominatur. Nos hanc vocem su-

1 Quare Boëthius providentiam divinam ita describit, ut sit « *divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta disponit* ». Sanctus vero Thomas eam definit *rationem rerum in finem, quae existit in Deo.* Quo loco scite notandum est, nomine *rationis*, etsi potissimum conceptio mentis intelligatur, tamen includi etiam voluntatis decretum, quo conceptus ordo executioni mandatur.

periore interpretatione, quae magis familiaris est, accipimus; tuemurque Deum ita omnibus et singulis rebus assidue prospicere, ut ne ulla quidem tantula sit res, quae ab eius cura et administratione eximatur. Id enim ubi eluxerit, posterior etiam eius nominis usurpatio elucebit. Nam nequit profecto evinci pulcherrimam hanc rerum universitatem a Deo gubernari et regi, quin una etiam perspicuum fiat rationem ipsam gubernationis mente conceptam et voluntate decretam in Deo ab aeterno reperiri. Deus enim quidquid agit, intellectu et voluntate agit; quidquid autem in Deo inest, omnibus retro saeculis insit necesse est. Sequentem igitur propositionem constabilimus.

PROPOSITIO.

Deus sapientia sua res omnes administrat ac regit [1].

175. In primis haec veritas ex iis, quae supra disputavimus, luculenter apparet. Nam Deus, ut probatum est, non modo mirificam hanc mundi compagem e nihilo condidit, sed et res quascumque influxu suo continenter conservat, atque ad singulas operationes adiuvat. Iam vero cum Deus sit intelligens; haec omnia non caece, sine consilio et cum temeritate operatur, sed rationis ductu atque ad finem spectando aliquem. Ergo universa, quae in mundo contingunt, nulla excepta re, ex divina pendent operatione ab ipsaque ad certum quemdam finem diriguntur. At vero id notio providentiae importat. Deus igitur rerum omnium est gubernator et rector.

Deinde ex Dei prudentia et bonitate idem elucet. Nam prudentis bonique artificis proprium est, ut operum, quae callidissimo artificio elaboravit atque ad certos usus iis maxime accommodatos genuit, curam gerat consentaneam, ipsaque, prout eorum conditio fert, ad praestitutum finem consequendum foveat. Ergo nisi Deus imprudentiae et feritatis impie insimuletur, rebus quibusque consulere ac prospicere dicendus est. Praeclare S. Ambrosius: « Quis « operator negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat « quod ipse condendum putavit? Si iniuria est regere, non est ma-

1 Contrarios hic habemus Deistas, Fatalistas, Epicureos; qui quamquam Deum exstare fatentur, ipsi tamen adimunt providentiam. Omnia enim ex naturae impetu et ineluctabili necessitate ac temeritate fortuita ferri temperarique deblaterant. Stoici vero etsi rerum praecellentium curam Deum gerere adstruerent, tamen minimarum procurationem divinitate rebantur indignam; quorum sententiam e cineribus Cudwort iterum excitavit.

« ior iniuria fecisse? cum aliquid non fecisse nulla iniustitia sit, « non curare quod feceris summa inclementia 1. »

Et re sane vera quaenam causa Deum ab eiusmodi administratione rerum deterreat? Num quod ipsa divinam dedeceat dignitatem? At id potius eam amplificat maximeque commendat. An vero quia non omnia eius potentiae et cognitioni subduntur? Nihil profecto minus. Dei enim scientia et potestas nullis coërcetur limitibus, sed ad omnia late protenditur. An denique, quia Deus providendo nimium fatigaretur, aut quia bonam erga res conditas voluntatem in contrariam commutarit? Verum utrumque hoc sine absurditate dici nequit; quippe cum Deus labori non sit obnoxius, sed simplici voluntatis nutu omnia peragat; tanta vero affluat bonitate et constantia, ut ab hac deficere minime possit.

Tertio, idem evincitur ex miro elegantique ordine, quo mundi machina instructa est et affabre temperata. In tanta enim rerum vicissitudine et varietate, in tanta elementorum contrariorum pugna tam mirabilis consensio, mutuus nexus, conspiratio et, ut ita dixerim, concentus consistere nequaquam posset; nisi adesset moderator aliquis cuius imperio parerent omnia ac nutibus temperarentur. An opinabimur navigium sine gubernatore velificari non posse; urbem, semoto principe, destitui ordine; gymnasium vel domum, si nemo adest qui praesit et cui pareatur, dissolvi penitus; rerum autem creatarum molem illis omnibus longe ordinatiorem ac naturis magis dissentientibus coagmentatam, regente atque administrante nemine, posse servari?

176. Quod si ad homines actionesque humanas sermonem convertamus, multo dilucidior veritas haec fiet. Nefas enim omnino est tantum facinus de divina bonitate vel suspicari, ut postquam hominem procrearit eique nobilissimum finem proposuerit; deinceps vel facti poenitens vel incuria flaccescens illum sibi prorsus ac fortunae lusibus praetermiserit. Quomodo sanctitas divina constaret, si Deus postquam naturalem legem digito veluti suo in nobis sculpserit, qua revocamur a turpi et ad honestum incitamur; decoras actiones hominum a pravis non discerneret, neque illis praemia, his congruas poenas praepararet? Quomodo Dei sapientia subsisteret, si hominum voluntates libertate, ut eorum natura fert, sarta tectaque servata non ita moderaretur, ut determinatus ordo et finis, quem praestituit, non frustretur sed potius nitescat magis? Si Deus humanum genus providentia sua non regeret, sibi ipse non consentiret, qui tanto studio tantaque cura ea, quae

1 *Homil. ad popul.* X.

minus hominis intersunt, comparavit. Enimvero quis admiratione non percellitur cum humani corporis structuram, pulchritudinem, varietatem, usum singularum partium, ordinem contemplatur? Quid vero dicendum, si ad artificiosissimam mundi fabricam, quae homini quasi domus quam habitet data est, oculos convertamus? Tot tantaque in eo portenta conspiciuntur, ut copia et varietate mentem propemodum obruant. Vel ipsi considerentur flosculi, cuius generis multitudo quotidie pedibus teritur. Tanta eorum quisque solertia atque arte in singulis suis partibus formatus est, ut vel peritissimus artifex simile aliquid facere nequeat; tanta autem colorum venustate et lepore ornatur, ut praestantissimus pictor in imitando laboret. Quanta vero ars in tantulo fici grano aut acino vinaceo aut frugum ceterarumque stirpium minutissimis seminibus profusa conspicitur? in quibus immanes trunci et rami, qui deinceps explicantur, iam omnes delineati insunt et veluti in exiguum angustumque conclusi? Omitto cetera, quae utpote grandiora et spectabiliora per se contuentibus admirationem ingenerant. Iam vero credibilene est, aut conceptu informari potest tam beneficum Numen et benignum, quod tam largitiose cum homine egit in iis, quae viliora sunt et minus intersunt, pristinae dilectionis quasi oblitum non curare cetera, quae animum, mores, et finem attingunt? Hoc, nisi amens sit, nemo suspicabitur.

Denique, ne in longum abeam, suadetur haec veritas ex perpetua atque unanimi gentium consensione et innata humano generi propensione naturae. Quae quidem ut ipsius rationis lucidissimum suffragium haberi debet, tantaque constat firmitate, ut ea summota, veritates omnes una labantur. Quid vero tam commune et ratum apud omnes plane gentes, quam divinae providentiae existimatio? Id quidem religio, quae ab omnibus non modo cultis sed etiam vel maxime barbaris nationibus supremo alicui Numini exhibetur, ostendit; id sacrificia vel ad bona consequenda vel ad mala avertenda significant; id conscientiae stimuli, quibus homines nequam ob flagitia animis latentia prorsus anguntur; id virtutum occultarum exercitatio; id sponte sua erumpens in periculis supremi numinis invocatio; id in rebus adversis ad Deum fusae preces; id vel ipsae blasphemiae, sacrilego licet, tamen evidenti et ineluctabili testimonio manifestant. Non enim deliri homines atque impii in divinitatem quasi ulciscendi libidine inveherentur, nisi persuasum ipsis foret nihil in mundo contingere, praeter supremi moderatoris permissionem aut imperium. Haec igitur cum certo constent, ne diutius in re satis aperta moremur, ad nonnullas potius difficultates dissolvendas veniamus.

Solvuntur difficultates.

177. Obiic. I. Si omnia Dei providentia administrarentur, nihil esset in mundo fortuitum. Atqui permulta sunt quae fortuna et casu contingere dictitamus. Ergo non omnia procuratione divina reguntur.

Deinde, ut arguit Velleius apud Tullium, rerum mundanarum cura divinae detrahit beatitati. Nam beatus esse non potest, qui negotiosis adeo curis implicatur et molestiarum plenis, quales profecto mundi universi administratio importat animo [1].

Respondeo eventum aliquem dici fortuitum respectu intelligentiae cuiusdam, quae illum nec definivit nec praesensit. Quare cum creata quaevis intelligentia, utpote limitibus circumscripta, terminatum semper habeat cognitionis et activitatis ambitum; multa intercidere possunt quae fortuita illi sint. At Deus qui causa est potentissima et infinita et cuius praesensionem et nutum nihil unquam elabitur, fortuitos nullos habet eventus. Quare cum fortunam et casum effectibus nonnullis, qui praeter expectationem et providentiam nostram contingunt, tribuimus; id nequaquam animo reputamus respectu etiam supremi Ordinatoris posse proferri.

Qui vero secundam difficultatem obiiciunt, divina humanis metiuntur. Nam quia homini rerum multarum cura operosa nimis et molesta accidere solet, simile aliquid divinitati tribuunt. At hi vehementer errant. Deus enim labori et molestiae obnoxius minime est. Non enim corpore constat ut operando defatigetur, nec membrorum utitur ministerio; sed intellectu solum agit et voluntatis imperio, et actione quidem unica ac simplicissima, qua universa complectitur et moderatur. Denique Deus, utpote perfectissimus, passionibus tangi nequit, nec proinde taedio vel molestia aut ulla animi aegrimonia afficitur. Quare non alia de causa rerum procuratione vacaret, nisi quia tabescere otio et nihil curare, ad beatitatem pertineret. Ad hoc, nisi epicureus, nemo sanus dicet unquam.

Urgebis: Saltem rerum minimarum administratio Deo tribuenda non est, utpote quae divinam dedeceat maiestatem. Nam rege etiam humano indignum censetur ad vilia quaequae providendo descendere; sed sufficit si gravioribus tantum negotiis appellat animum.

[1] *De natura Deorum* l. 1, n. 17.

Respondeo etsi Deus nobilioribus entibus, quae intelligentia et libertate fruuntur, peculiarem curam impendat; tamen non idcirco res minores ab eius providentia eximuntur. Rationes enim quae contrarium probant, aeque militant utrobique. At si viliorum rerum tenuitas, eas divinae administrationi subtraheret; idem de excellentioribus dicendum esset, quae quamquam nobilissimae, infinita tamen intercapedine a divina perfectione discedunt. Id autem neque ipsi adversario haec obiicienti arridet.

Exemplum vero regis humani paritatem nullam retinet. Nam principi terreno cura rerum minoris momenti non congruit, propterea quod iis distentus a graviorum providentia impediretur. At id respectu Dei non valet, qui infinita intelligentia ac perfectione gaudet; ideoque perinde infinitis rebus providendo par est, quasi unam dumtaxat administraret. Ceterum etiam quoad regem humanum (modo quae magis intersunt non negligantur) eo praestantius erit regimen, quo plus eius providentia ad plura licet exigua protendatur.

Obiic. II. Si omnia Dei nutu contingerent, supervacanea esset circa negotiorum eventus cura ac sollicitudo humana. Id autem non modo experientiae adversatur, verum etiam desidiam ac torporem ingereret. Ergo Deus non curat omnia.

Respondeo distinguendo sic: Supervacanea esset sollicitudo nimia, quasi rerum exitus ex prudentia tantum humana penderet, largimur ultro; sollicitudo temperata, distinguimus iterum: Si Dei providentia humanam sibi subiectam excluderet, denuo concedimus; sin hanc non excludit sed infert potius, negamus omnino.

Ut divinus influxus non adimit creatarum caussarum activitatem, sed iuvat atque ad operandum adsciscit; sic Dei providentia non tollit curam hominum et vigilantiam, sed exquirit moderaturque. Deus enim etsi *attingat a fine usque ad finem fortiter*, tamen *disponit omnia suaviter*. Quare omnino vult ut iuxta communem rerum ordinem adminicula humana ad finem, quem intendimus, adhibeamus et vigilantiam et solertiam nostram exerceamus. Dum tamen id facimus sicut vitanda est desidies, ita quoque cavenda est intemperans sollicitudo, et memoria saepe repetendum, finis adeptionem non tam ex humana machinatione, quam ex Dei consilio et voluntate pendere; qui saepenumero ut humanam superbiam retundat, ad alios longe diversos exitus res nostras ducit, quam hominum consilia et efficacissimae artes portendebant. Enimvero quam saepe conspicimus, humanae prudentiae et calliditatis molimina ictu oculi ruere omnemque aditum fraudulentiae artibus intercludi! Quam saepe ardua conamina validique nisus

omni apparatu secundum mundanam versutiam instructi incassum cecidere; contra vero exigua rerum exordia nullis fulta adminiculis se in ingentem molem excitarunt! Haec, quae longe prolixiorem orationem exposcerent, humanam pervicaciam mire confundunt, et Dei providentiam luculento patefaciunt testimonio.

Obiic. III. In mundo aequa non est bonorum distributio; nam frugi honestique homines inopia et calamitatibus innumeris afflictantur, contra flagitiosi ac nequam divitiis et honoribus affluunt. Haec autem cum Dei providentia, quae iusta esse deberet, conciliari non possunt.

Respondeo mirum esse in quantis difficultas haec deficiat. In primis enim falsum est generatim probos in aerumnis, impios homines semper in prosperitate versari. Etsi enim id saepe contingat, tamen saepe etiam contrarium eius intercidit. Quapropter quaerendum non est cur iusti angantur, pravi contra sospitentur; sed potius cur utrique, prout rerum vicissitudo fert, bonis et malis huius vitae promiscue subiiciantur; vel etiam cur praesentis aevi calamitatibus iusti non eximantur, nec contra pravi incolumitate priventur.

Sed si eiusmodi fiat interrogatio, ut inde divinae providentiae minuendae ansa sumatur, multiplex responsum praesto erit. Primum, ideo id usuvenit, quia utrumque hominum genus humanae naturae conditione tenetur, atque propterea huius vicibus varietatibusque subiicitur. Ex quo illud emergit ut pro mutabili rerum eventu actionumque liberarum cursu (qui certe divina providentia non adimitur sed regitur) mala aliqua vel bona tum in bonos tum in malos homines proveniant. Quod si Deus iustum quavis calamitate liberaret, impium statim post scelus admissum poena plecteret, non modo libertatis usum plerumque praepedire, sed etiam rerum naturalium cursum assidue deberet invertere. Quod quidem etsi possit, tamen non decet ut faciat, secus naturalem ordinem causarum pessumdaret ac legum generalium constantiam et vim perverteret. Ad sapientiam vero pertinet simplicissimis simul legibus et maxime universalibus mundum administrare [1],

[1] Sapienter advertit id De-Maistre haec inter alia disserens: « Convenivate poc'anzi che male a proposito si sofisticava contro la Provvidenza rispetto alla distribuzione de' beni e de' mali: ma che lo scandalo consiste nell' impunità degli scellerati. Intanto io non so se voi possiate rinunziare alla prima obiezione senza abbandonare del pari la seconda. Imperciocchè se non avvi ingiustizia nella distribuzione de' mali, sopra qual fondamento stabilirete voi le doglianze della virtù? Non essendo retto il mondo che da leggi generali, non avrete, m'imma-

Accedit ut si scelestis paenam, piis praemia illico in hac vita Deus rependeret; ordo moralis nedum detrimentum caperet, sed fere penitus dilaberetur. Facile enim tunc homines non amore virtutis sed spe temporaneae felicitatis ad bene operandum allicerentur; nec pravitatis horrore, sed unice suppliciorum formidine a flagitio deterrerentur. Sapienter igitur Deus non ita se in hominibus administrandis gerit, idque apprime rectae rationi est consonum. Ut omittam, terrena haec et decidua bona vel mala minime idonea esse virtuti aut sceleri pro merito rependendis.1

Nihilominus non iniuria dici posset, piorum sortem etiam in praesenti vita esse improbis feliciorem. Etenim si bona et mala rationali naturae consentanea contemplemur, videbimus profecto his virtutem liberari prorsus, illis contra vitium omnino destitui. Quapropter Seneca de piis loquens inquit: « Omnia mala ab illis « (Deus) removit, scelera et flagitia et cognitiones improbas et avi« da consilia et libidinem caecam et alieno imminentem avari« tiam [1]. Contra impii vera carent suavitate, et, si vel stimulos tantum conscientiae consideremus et insuperabilem illam, qua iugiter excruciantur, futurae poenae praesensionem; vitam infelicem et aerumnosam degunt, quam nec convivia nec splendor aularum nec theatrorum cantus lenire poterunt.

Haec quidem omnia difficultatem magna ex parte minuunt; sed longe a De-Maistrii sumus, qui putat eam inde omnino solvi. Negari enim revera non potest contingere saepenumero, ut in fugaci hoc vitae curriculo virtus non modo praemiis careat, verum etiam perfide ab impiis opprimatur, cum contra vitium prospera utatur

« gino, la pretensione che se le fondamenta del terrazzo, sopra il quale qui stia« mo favellando, per un qualche sotterraneo ebollimento andassero in aria, fosse « Iddio obbligato a sospendere in favor nostro le leggi della gravità, per la ra« gione che questo terrazzo sostiene in questo momento tre uomini i quali non « hanno mai commesso nè uccisioni nè furti: è indubitato che noi cadremmo e ci « rimarremmo schiacciati. Lo stesso avverrebbe se fossimo stati membri della « Loggia degli Illuminati di Baviera o del *Comitato* di salute pubblica. Vorreste « per avventura, allorchè cade la grandine che fossero risparmiate le campagne del « giusto? Ecco dunque un miracolo. Ma se per caso a quest'uomo dabbene avve« nisse di commettere un peccato dopo la raccolta, sarebbe eziandio di ragione « che le sue biade imputridissero ne' granai; ecco un altro miracolo. Di maniera « che ogn' istante esigendo un miracolo, diverrebbe appunto il miracolo lo stato « ordinario del mondo, lo che è come dire che più non potesse darsi miracolo, « che la eccezione fosse la regola, il disordine fosse l'ordine. Il solo esporre idee « di tal fatta è un confutarle abbastanza. » *Serate di Pietroburgo* t. 1, Tratt. 1, Vers. italiana.

[1] *De Prov.* c. VI.

fortuna. Itemque negari nequit multos esse qui egeant, qui tamen longe meliori sorte sunt digni; pluresque contra rebus omnibus adundare, qui supplicium merentur, propterea quod rapinis et omni flagitiorum genere delectantur. Praeter igitur ea quae reposuimus, aliquid aliud addendum est, ut difficultas omnino evertatur.

Dico itaque exinde non divinam providentiam labefactari, sed alterum aevum huic successurum esse evidenter ostendi. Ut igitur dum fabula spectatur, rerum iudicium ferri nequit, nisi exitus et ultima nodi solutio consideretur; si de praesenti vita, quam fabulae iure assimilamus, sermocinandum est. Donec labenti hoc aevo peracto, status finalis advenerit, in quo tandem praemia ac päenae pro singulorum meritis plene retribuentur; nemo putet se divinae iustitiae et providentiae ordinem penitus internovisse. Hic enim non praesentis vitae angustiis terminatur, sed ad alteram etiam, quae fine caritura est , se protendit.

Qua in re prudenti admodum oeconomia Deus utitur et ad nostrum bonum valde accommodata, cum perfectam praemiorum ac poenarum distributionem in futurum differt. Hinc enim in primis luculentissimum suppeditat eventurae vitae argumentum. Nihil enim evidentius menti est, quam aliud aevum huic esse successurum, ut Dei iustitia penitus impleatur et appareat. Deinde magnopere iuvamur ad animum ex terrenis rebus advocandum, atque bonis caelestibus affigendum. Namque cum videamus in hac vita bonos angi, malos autem incolumi fortuna frui, facile inferimus debitum et consentaneum virtutis stipendium temporaneis commodis non contineri, sed altius esse petendum. Quare facilius turpificatis rerum mundanarum affectibus animum liberamus, atque ad Deum puriorem animum convertimus. Praeclare Augustinus. « Placuit, *inquit*, divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur [1]. »

Denique tenoris huius, quem in bonis et malis distribuendis divina providentia servat, haec reddi ratio potest, quod nemo sit adeo rectus moratusque, ut non peccaverit aliquando, saltem levi quodam flagitio [2]; contra nemo adeo sit impius, ut saltem quandoque virtutem aliquam moralem non exerceat. Saepe enim prava

1 *De Civ. Dei* lib. 1, c. 8.
2 Confer ante laudatum De Maistre ibid. vol. 2, tratt. 8.

consuetudo naturae bonitate superatur. Quare iure meritoque possunt illi in hac vita temporaneis quibusdam plecti poenis, ut cum fenore ad praemium dumtaxat serventur; hi contra, quod nullam deinceps sint mercedem adepturi, aliquam ob bona opera in praesenti recipiunt. Qua de re scelestos homines ingens timor incessat oportet, cum se sospite donari fortuna conspiciunt. Indicium enim id est eorum honesta opera, quae patrarunt aliquando, ideo in praesens remunerari, quia propter admissa facinora ipsi a divina iustitia aeternis poenis destinantur. Contra piis hominibus, contraria de causa, cum affliguntur laetandum est. Pignus enim habent manifestum, se, poenis in praesenti solutis, certam posthac felicitatem esse consequuturos.

Obiic. IV. Atqui hoc ipsum divina bonitate indignum videtur, ut impios sic in pravitate animi obdurescere permittat, ut tandem perniciem non reparandam incurrant.

Resp. Illud, credo, nemo negabit stante impiorum in pravitate animi obstinatione, debere Deum meritas poenas de ipsis sumere. Bonitas enim si recta est, nunquam potest detrimentum inferre iustitiae; iustitia autem omnino exigit ut quemadmodum bene operantibus praemium, sic nocentibus poena tribuatur. Sed difficultas in hoc tantum vertitur, quorsum Deus, cum possit animi pertinaciam in malo ab improbis removere, illam non removeat, nec eos ut ad bonam redeant frugem omnipotentia sua prorsus cogat. Quae sane quaestio cum permissione mali moralis confunditur, cui quidem supra responsum dedimus.

Attamen ut aliquid hic addamus; aio nihil divinae inde detrahi bonitati. Bonitas enim minime postulat ut omnia prorsus, quae conferri possent, beneficia conferantur; praesertim cum id prudens et conditioni naturae accommodatum regimen non patiatur. Quemadmodum vero optimi provisoris atque benignissimi ratio postulat ut illi, cui providet, adminucula satis idonea et vires sufficiat, quibus malum cavere possit; sic neutiquam exigit ut eius pervicaci omnino serviat voluntati, et rerum invertat ordinem ad ipsius culpam vel in malo perseverantiam liberam omni modo praepediendam. Enimvero Divina benignitas plus quam opus est, erga impios elucet, cum non modo iis liberum arbitrium donaverit ut, quemadmodum boni faciunt, ad salutem non ad perniciem uterentur; sed etiam innumeris modis ipsos a ruina deterreat et omnibus foveat adiumentis. Hinc praeter intelligentiae lumen, quo honestum a turpi discernant, peculiares quasdam illustrationes adiungit. Hinc praestat auxilia voluntati, ut facilius a malo resipiscant et ad bonitatem revertantur. Hinc minas adhortationesque adhibet

et stimulis conscientiam angit, nec quidquam plane praetermittit, ut ab impietate eos homines revocet. Quare qui perit, ita perit ut non modo de Deo queri iure non possit, sed etiam confiteri adigatur, se a supremo bonorum fonte omnia recepisse, quibus facillime salutem consequuturus erat, nec nisi propria voluntate ac pertinacia corruisse. Potissimum vero cum videat quamplures esse qui longe operosiore vita utentes et difficilioribus difficultatibus impliciti iustitiae et virtuti servierint.

Eiusmodi et similia responsa his quaestionibus balbutiendo aptamus. Ceterum in his rebus, quae divina attingunt consilia et captum humanum superant, coërcenda animi praefidentia est, et Dei sapientia et bonitas adoranda, quae sanctissima plane est et a sui natura non deficit. Quod si quis impudentius, quam ferri possit, divinae providentiae causas omnes scrutari vellet; is stultitiae notam incurreret, atque illud Apostoli iure audiret: *O homo, tu quis es qui iudicas Deum?* Numquid consiliis divinis interfuimus ut eorum arcana patefacere ac sub divum proferre valeamus? Satis est scire nihil a Deo fieri quod non sanctitate et aequitate sit plenum, nec hominis tantillam mentem profunditati iudiciorum aeternorum scrutandae esse parem.

Conclusio.

Haec habui de philosophia, quae vobiscum, optatissimi iuvenes, brevi huius anni curriculo communicarem. Equidem non inficior permulta adhuc desiderari, quae ad pleniorem huius scientiae notitiam pertinent. Sed ea nos consulto praetermissimus, ne plus, quam par esset, vestros animos gravaremus. Reliquum est ut semina, quae hic non sine delectu velut humo commisimus, vos pedetentim curis omnibus promoveatis. Qua in re vos vehementer hortor, ut quantum animo conniti poteritis, quantum labore contendere, in veram sapientiam incumbatis; eamque non ab aliis fontibus esse petendam existimetis, nisi ab iis, a quibus pietas simul et sacrosancta Christi religio attingitur.

FINIS THEOLOGIAE NATURALIS.

CONSPECTUS

COSMOLOGIA

PSYCHOLOGIA

THEOLOGIA NATURALIS

FINIS CONSPECTUS.

IMPRIMATUR

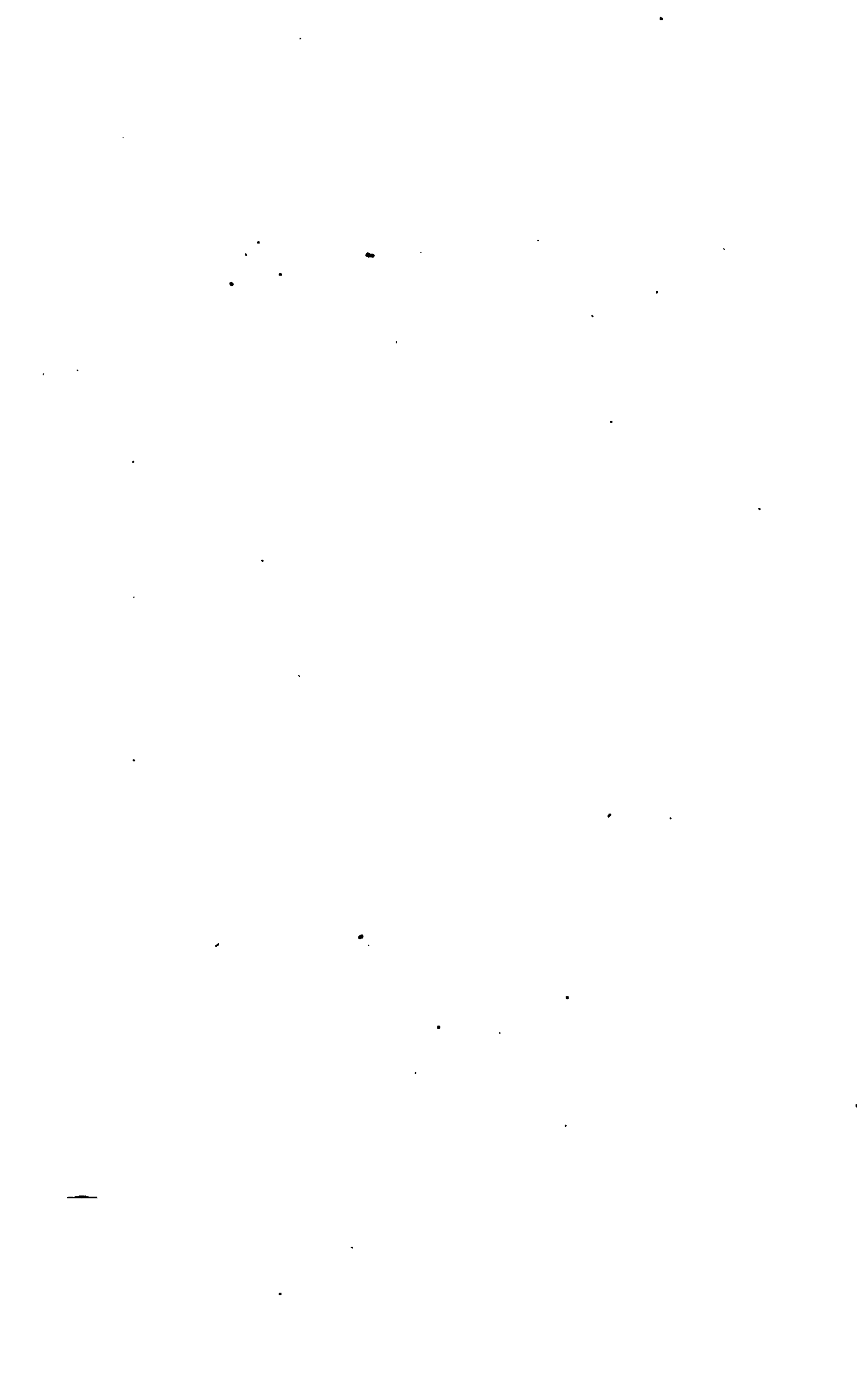
Fr. D. Buttaoni Ord. Praed. Sac. Pal. Apost. Mag.

—

IMPRIMATUR

Fr. A. Ligi Archiep. Iconen. Vicesgerens.

ETHICA ET IUS NATURAE



INSTITUTIONES PHILOSOPHICAE

MATTHAEI LIBERATORE

SOCIETATIS IESU

EDITIO DECIMA

NOVIS CURIS EMENDATA ET AUCTA

VOL. III.

ETHICA ET IUS NATURAE

ROMAE

TYPIS CIVILITATIS CATHOLICAE

1857.

Non v' accorgete voi che noi siam vermi
Nati a formar l' angelica farfalla,
Che vola alla giustizia senza schermi?

DANTE, *Inf.* cant. 26.

PRAEFATIO

Duobus ordinibus tota vita hominis, prout homo est, continetur et viget; quorum alterum perspicientia veri, alterum appetitio boni suppeditat. Illa in sola scientiae adeptione versatur, haec ad virtutis exercitium aspirat; illa ad contemplationem, haec ad operationem spectat.

Hinc philosophiae partitio exoritur in speculativam *et* practicam, *prout alterutrum finem praestitutum habet, et vel intellectum vel voluntatem directe perficiendam assumit. En obiectum et materia tertiae partis Institutionum nostrarum, quibus postremo hoc volumine finem imponimus. Cum in superioribus libris Logicam et Metaphysicam explicaverimus, quae in veritatis cognitione unice versabantur; reliquum erat ut, ad instar coronidis, tractatio adiungeretur efficacitatis humanae legumque supremarum, quibus libera hominis operatio, ut bono adhaereat, temperatur. Et quoniam sub hac etiam consideratione duplex relatio homini inest, quatenus nimirum cum mundo nectitur vel physico vel humano; idcirco sequitur ut bifariam postrema haec philosophiae disquisitio dispartienda sit, in Moralem videlicet et Ius Naturae.*

At, sive unam sive alteram relationem dispiciamus, nunquam cogitatio avocanda a Deo est, a quo tamquam a supremo Principe leges omnes dimanant, quibus humana regitur operatio; et ad quem tamquam ad ultimum finem omnia, quae facimus, referuntur.

Qua in re incredibile dictu est, quantam perniciem nobilissimae huic philosophiae parti attulerint rationalistae; qui

protestantium nixi principio de omnimoda hominis indepen-dentia, *honestatem et iustitiam, sine Deo, in* autonomia *humanae voluntatis vel rationis fundandam existimarunt. Ex quo factum est ut labes, quae eorum opera iam contemplationem infecerat, actionis ambitum invaderet; et conscientiam non modo privatam, verum etiam publicam contaminaret. Semoto enim Deo, omnis bonitatis et iustitiae fonte, conceptus boni et iusti omnino corrumpitur; hac autem corruptione posita, nihil sanctum et reverendum in moribus supereat. Itemque si homo, quemadmodum fit a rationalistis, ex ente* relativo in absolutum *transformatur; iam eius natura pervertitur et praepostero ordine repraesentatur. Quis vero non videt ex perversa rei cuiusque natura non posse, nisi perversam operationem derivari? Denique si Deus, ut supremum bonum, supremus est terminus actionis humanae, a quo voluntas directionem et legem in motibus suis mutuatur; perspicuum est hominem distractum a Deo planetae assimilari qui a solis efficientia seiunctus propriae gravitati permittitur. Profecto hic extra orbitam ad suas conficiendas revolutiones suosque describendos gyros propositam evagabitur; et non modo a proprio fine desciscet, sed etiam ceteris corporibus, quibuscum mutua relatione connectitur, perturbationem afferet.*

Quare mirum nemini videri debet, si rationalistarum doctrina non modo respectu individuorum frigidis, inconstantibus, inertibus praeceptionibus coalescit; verum etiam respectu societatis confusionem, tumultum, perduellionem generat. Id necessario consequitur ex principio antea commemorato, quod dissolvente virtute, qua pollet, nonnisi ad corruptionem adducit et interitum. Comperta in praesenti et confessa res est, socialem eversionem, quam recentes libertini tantopere liguriunt et tentant: aliud non esse quidquam nisi corollarium iuris naturalis prout a rationalistis proponitur. Ut enim hi vi principii, quod dixi, societatem abstra-

ctione solvendam et iterum solo exlegis rationis ductu ab integro fabricandam sumpserunt; sic illi in ordine non idearum sed factorum eandem spartam sibi ornandam proponunt [1]..

Quae cum ita sint, si ex fructu cognoscitur arbor et ex planta semen; quisque per se facile iudicabit quantum veneni latitet in doctrina, ex qua tam pestiferi effectus proficiscuntur. Enimvero nunquam pax in societatem et ordo in vitam humanam reditura sunt, donec morum disciplina a coeno detergatur, quo rationalistae illam deturparunt. Nec satis est si adiuncta tantum aliqua aut illationes resecentur, quasi luxuriantes rami; sed omnino oportet ut falx radici admoveatur, et principia ipsa funditus convellantur. Huc intendant necesse est quotquot sincera hominis et societatis dilectione tanguntur; atque ad id pro virium mearum tenuitate operam contuli hisce elucubrandis institutionibus; quae si non omni ex parte perfectam, sanam, ut spero, et ex veris naturae principiis haustam doctrinam exhibent.

1 Audiatur hac in re doctissimus Stahl, qui de *iure naturae* a protestantium principiis derivato sic loquitur: « Il liberalismo o la rivoluzione in questo senso « è l'effetto di quegli stessi principii, ne'quali si fonda il *Diritto naturale*. Questo è il loro sviluppo logico, sino alle ultime conseguenze, quello è la loro attuazione sino agli ultimi risultati; negli uni si mostra il loro lato pratico, nell' altro il teoretico. Il Diritto naturale cerca di spiegare e legittimare *a priori* « lo Stato, al contrario la rivoluzione cerca di fondarlo e costituirlo *a priori*. « Cioè a dire il primo tenta disfare lo Stato nel pensiero e poi rifarlo deducendolo semplicemente dalla ragione; l'altra tenta disfarlo in realtà e fondarne uno « nuovo con la sola e pura ragione; ma secondo amendue lo Stato razionale è « ricondotto al concetto unico della libertà e della volontà dell' uomo. » *Storia della filosofia del Diritto* l. 5, sez. 5, c. I. Tradotta da Pietro Torre. Torino 1853.

INTRODUCTIO

Principio generaliores quasdam quaestiones, quae praeviae sint et universam doctrinam morum attingant, distinctis articulis delibabimus; antequam singulis eius partibus tractandis manum admoveamus. Eiusmodi autem quaestiones ad has quatuor reduci possunt. Primum, ut iudicetur utilitas quam scientia moralis affert. Deinde, ut appareat distinctio qua scientia moralis a iure naturae secernitur. Tum ut explicetur unde huius disciplinae principia petenda sint. Denique ut tractatio in partes, quibus eam comprehendi volumus, tribuatur.

Articulus Primus.

De moralis scientiae utilitate et praestantia.

Homo inter creatas res visibiles praestantissimus, velut apex divinae creationis est. Quia vero moralium relationum est capax, vere ens illud esse dici potest, quod mundum cum supremo rerum Principio coniungit, operaque sua perficit ut effectus in primam illam causam iterum quodammodo revertantur. At cum duplici substantia constet, corpore nimirum ac spiritu; ad duplicem ordinem pertinet. Quamquam enim vi corporis immensae huic catenae innectatur rerum adspectabilium, quae spatio et tempore continentur; tamen vi animi spirituum societati coniungitur, quae invisibilis in mundo visibili altam illam Dei civitatem efformat, in qua Deus non modo est opifex ac supremus motor (ut in ordine corporeo accidit), sed proprie princeps, legislator et parens.

In hoc ordine constitutus homo duabus facultatibus operatur: intelligentia et voluntate; quae propterea supremae in eo habentur et in ceteras, quae ad sensilem ordinem spectant, dominantur.

Has inter, si comparatio instituatur, profecto elucebit primatum (ad praesentem vitam quod pertinet) voluntati competere; ad eam siquidem explicandam perficiendamque operatio intellectus dirigitur, perque ipsam supremo nostro principio maxime propinquamus. Cognitione enim, qua Deum vi rerum creatarum attingimus, eiusque sapientiam, pulchritudinem, bonitatem contemplamur, obiectum quodammodo prout in conceptu inest arripimus atque ad nos trahimus, in eoque sic considerato sistimus. At contra amore, qui actus voluntatis est, in obiectum prout in se est ferimur, cum ipsoque iunctione quadam affectiva copulamur. Quare per voluntatem proprie circulus ille completur, quo motus omnis creaturae rationalis in hoc vitae cursu absolvitur; quae cum a Deo per existentiam profecta sit, mundum adspectabilem ope sensuum attigerit, seque internoverit vi conscientiae, atque exinde Deum per rationem conspexerit; ad ipsum voluntate tandem se promovet, eique dilectionis vinculo coniungitur.

Quae cum ita sint, quis non videt praestantiam illius scientiae quae hanc volendi facultatem, cuius excellentiam adeo patet, sibi contemplandam ac perficiendam assumit?

Atque hinc alia ratio exsurgit cur morum doctrina peculiari commendatione digna censeatur. Eiusmodi enim naturae est, ut non iners in propria contemplatione maneat, sed praxim iugiter spectans ad vitam hominis rite ordinandam atque in congruum finem dirigendam se convertat et applicet. Quod quanti emolumenti sit, opus non est ut verbis exaggerem. Si quid enim hominis interest, hoc profecto est maximum, ut vitam iuxta omnes relationes, quibus afficitur, sapienter sancteque temperet, atque ad scopum, ob quem conditus est, assequendum nitatur. Quam ad rem cum valde conferat doctrina morum, nemini mirum videri debet si summi antiquitatis philosophi hanc scientiam in culmine sapientiae collocarint, ac Socratem idcirco potissimum philosophiae parentem salutaverint, quod ab inerti et sterili antiquiorum contemplatione ad eiusmodi foecundam et operosam disciplinam animos revocaverit.

Quod si non in seipsa et respectu vitae humanae, sed in relatione, quam cum ceteris disciplinis habet, haec scientia consideretur; non minori emolumento et dignitate praedita apparebit. Enimvero artes omnes, si honestae esse debent tum quoad finem quem sibi proponunt, tum quoad delectum et usum mediorum quae adhibent; procul dubio a morali scientia temperentur oportet. Cum autem quid praestare teneamur quidque exigere iure possimus, ostenditur; scopus etiam artium illustratur, et termini

designantur quibus contineri illae debent, ne ab honestate desciscant. Iure igitur ex hac parte praesens disciplina philosophiae artium imperabit, nimirum aestheticae, ne illa a recto tramite delirans pulchrum in turpi et indecoro requirat. Ontologia vero pro fine scientiam moralem habet; quemadmodum cognitio ad operationem, et perspicientia veri ad amorem boni dirigitur.

Sed maxime huius moralis scientiae usum habent reliquae disciplinae civiles, quae veluti rami quidam ex hac radice atque ex hoc trunco succum et vitam hauriunt. Sane, quid esset iurisprudentia aut politica sine praevia cognitione earum rerum quae in morali philosophia et iure naturae tractantur? Non aliud profecto quidquam, nisi indigesta statutorum et praeceptionum moles ex arbitratu pendentium, et corpora quaedam animo et motu prorsus destituta. Vis enim interna et vitale veluti principium tum legum civilium, tum cuiusque sapientis administrationis et formae regiminis non aliunde suppeditatur, nisi ex notione finis ad quem homo et societas universa tendit, atque ex conceptu absoluto et immutabili iustitiae naturalis, quo relationes omnes, quibus homo afficitur, informandae sunt. Nec nisi exinde ratio desumi potest iuris omnis positivi et norma, iuxta quam statuta populorum ferantur, explicentur, et si quando opus fuerit, corrigantur. Maximi igitur haec scientia facienda est; ac maximo proinde conatu ab omnibus, qui sapientes esse volunt, expetatur oportet.

Articulus II.

De distinctione inter ethicam et ius naturae.

Recentiores unanimi fere consensu ethicam a iure naturae distinguunt; atque hanc inter utramque scientiam statuunt differentiam, quod ethica regulas exquirat, quibus mores hominis diriguntur [1]; ius vero naturae mutuas hominum relationes atque officia, quae ex illis dimanant, contempletur [2].

Sed eiusmodi distinctionem nonnulli nimium amplificant, atque in plenam separationem convertere satagunt. Hic impulsus a Thomasio primum exortus, recentius a Kant vehementer auctus est; qui, ut in speculativa, sic etiam in practica philosophia magnas

1 « La morale est la science des règles qui doivent diriger nôtre conduite. » Cousin. *Cours d'hist. de la phil. morale* etc. leç. 1.

2 « Le droit est donc l' harmonie et la science des rapports obligatoires des « hommes entre eux. » Lerminier *Histoire du droit*. Introd. générale.

turbas, in Germania potissimum, excitavit. Is enim cum observaret duo in homine actionum genera reperiri: alias internas, alias externas; primas, quae conscientiae tantum ambitu continentur, legibus moralibus dirigi et obiectum esse constituit scientiae moralis; posteriores, quae in mutuis hominum relationibus versantur, legibus externis seu civilibus gubernari atque obiectum iuris efficere decernit. At cum posteriores hae leges libertatem restringant, quae plus aequo restringi non debet; investigandas esse addit conditiones illas generales a natura proficiscentes, quarum virtute libertas cuiusque hominis consistere possit cum libertate ceterorum. Id munus attribuit philosophiae Iuris, atque ideo ius definit: *complexum conditionum quibus libertas cuiusque cum libertate omnium coëxistere possit.* Quam separationem iuris naturalis a morali plus minus sequuntur et promovent fautores omnes recentis rationalismi.

Ut quid mihi in hac materia verum videatur dicam, in primis assero ius naturae ab ethica non necessario distingui oportere; commode enim posset utriusque argumentum ad unam scientiam revocari, quae *moralis* aut *ius naturae*, prout, magis cuique lubet, appelletur; utrumque enim nomen rei, de qua agimus, optime congruit. Moralis enim, ut ipsum suadet vocabulum, mores hominis contemplandos ac dirigendos assumit. Qui certe non individuali tantum ambitu continentur, sed ad socialem etiam ordinem referuntur; nec internis tantum actionibus se cohibent, sed cum externis arcto vinculo colligantur. Quare pronum est ut moralis, in tota sua amplitudine considerata, utramque partem hominis complectatur, atque ideo obiectum etiam, quod in quavis opinione iuri naturae solet tribui, ad se non incongruenter revocet. Idem fere contingeret, si haec scientia non moralis sed ius naturae dici vellet. Tunc enim quaestiones quae communiter morali applicantur, ad ius naturae facile reducerentur. Nam ius a *iubendo* legem primitus significare visum est; quo sensu etiam nunc dicere solemus, *ius civile*, vel *ius canonicum* ad innuendam collectionem legum civilium aut ecclesiasticarum. Deinde a lege ad alia significanda, quae cum lege affinitatem quamdam habent, detortum est [1]. Sic accipi solet ad *iustum* stricte acceptum exprimendum,

[1] Haec etymologia magis probatur Grotio *(de iure belli et pacis)*, quam illa quae a Chrysippo et Stoicis ex *Iove* derivabatur. Nam *ius* obtruncatione quadam ex voce *iussum* formatum videtur, sicut ex *ossum* factum est *os*. Iussum autem in societate est lex; quare *ius* primitus *legem* significasse videtur. Porro a iure *iustum*, atque ex iusto *iustitia* nominata est; quae quidem duplici significatione

seu id quod alteri debetur tamquam proprium eius, quod quidem lege naturali vel positiva constituitur; saepe etiam pro *morali facultate aliquid faciendi vel habendi* usurpatur; saepe denique pro obiecto legis generatim sumitur. Cum vero legis obiectum rectum et rationi conforme esse debeat, hinc ius etiam *rectum* et *quod rationi consonat* exprimere solet. In hac acceptione maxime convenit cum originario significatu italicae vocis *diritto*, quae ex motu ad morales actiones translata id, quod ad finem tendit, quin hinc aut inde deflectat, denotare videtur. Si igitur *ius* in hoc sensu acciperetur, scientía iuris naturalis pro obiecto generatim haberet quidquid, ad mores quod pertinet, rectum est iuxta naturae principia; atque ideo non modo ea vestigaret quae mutuas hominum relationes aut externos tantum actus respiciunt, sed etiam intentiones internas et quidquid individuam personam, prout ens morale est, attingit. Atque hoc sensu disciplina haec definiri posset: *scientia recti moralis* aut *ordinis ponendi in liberis hominum actionibus.*

Deinde aio, si distinctio inter utramque scientiam constitui velit, non ita ius naturae ab ethica distinguendum esse, ut ab ea omnino separetur et omne vinculum inter utramque abrumpatur; quemadmodum, post Thomasium, Kant eiusque asseclas fecisse diximus. Nam nequit externum activitatis humanae exercitium ab interno prorsus abscindi; cum natura sua sit eius expressio et actuatio ac medium, quo illud iuvetur maxime. Quare externae actiones, si vere prout humanae sunt spectari velint, internis informari atque ad eas augendas perficiendasque dirigi debent. Sic igitur a iure considerentur necesse est. Qui autem contra faceret, is illi similis esset, qui corpus ab animo non modo distingueret, sed omnino separaret; ac proinde non vivum hominem, sed exangue cadaver sibi compararet [1]. Enimvero si ius, ut tale sit, pote-

usurpatur. Vel enim accipitur latiore sensu, et virtutem generatim exprimit, vel accipitur pressiore significatu, et virtutis speciem illam denotat, quae imperat, ut cuique quod suum est tribuatur, atque ita aequalitatem inter homines statuit.

[1] Praeclare in hanc rem Rosminus: « Cristiano Tomasio non si contentò di « riconoscere per giuridiche solamente le obbligazioni negative, ciò che ha un « senso vero come a suo luogo dimostreremo, ma volle di più separare sì fatta- « mente il Dritto dall' Etica che questo non riguardasse se non l' azione esterna, « rimettendone all'Etica tutta la parte interna. Ora questa non è una separazione « del Dritto dalla morale di semplice concetto, come dee essere la separazione me- « todica di cui parliamo, ma ella è una separazione reale; e per ciò stesso as- « surda. Che cosa sono le azioni esterne precise dalle intenzioni e dai fini inter- « ni, se non azioni che non possono più meritare riverenza alcuna, appunto per-

state morali quae a ratione procedat constituitur, eique officium respondet in alio et obligatio, saltem negativa, illud non laedendi; quo pacto potest vel mente concipi seiunctum a principiis homini internis, a quibus vim, qua constat, mutuatur? Distinctio vero, quae ne conceptu quidem effingitur, quomodo potest ad praxim adduci aut ad scientias, quae rerum naturae consonare debent, transferri?

Tertio dico eiusmodi distinctionem non esse tanti, quanti eam Ahrens faciendam esse autumat [1]; siquidem omnino logica est et ratione dumtaxat ordinis requisita. Studio enim et speculatione sapientum, processu temporis, augescente, augescit etiam numerus cognitionum, quae obiectum aliquod attingunt, pluresque respectus deteguntur, quibus a mente considerari res potest. Hinc cum antea obiectum illud ab una forte scientia respiceretur, argumentum deinceps suppeditare incipit pluribus scientiis idoneum, ut ordinatiore methodo procedatur ac doctorum hominum contemplatio magis determinatae materiae viritim applicetur, magno scientiarum incremento. Atque haec est utilitas, quae, ut ex partitione aliarum scientiarum, sic etiam e distinctione iuris naturalis ab ethica reapse colligitur. Quod autem somniat Ahrens ad ne-

« chè privo di quel carattere morale e personale, onde ogni riverenza dovuta alle « azioni umane procede? Che diritto può essere nell'azione meramente esterna? « Che altro è ella se non un *fatto*, che come tale val quanto è forte, e cessa di « valere incontro ad una forza maggiore che venga a distruggerlo? E pure una « divisione così assurda di Diritto dalla morale ebbe molti seguaci non solo nel-« l'età di Tomasio, ma nelle posteriori altresì. E va egli immune da tal peccato lo « stesso autore della critica filosofia? Basta considerare che egli definisce la legis-« lazione esterna: Quella che somministra un motivo di osservare la legge fuori « della legge; il motivo del gastigo e quello del premio, che non sono punto mo-« tivi morali; e che definisca il Diritto: Il complesso delle condizioni, alle quali « la legislazione esterna è possibile; cioè a dire alle quali è possibile l'istituzione « di pene e di premii agl'infrangitori e mantenitori della legge: basta, dico, con-« siderar ciò per convincersi che Kant medesimo considera il Diritto presso a po-« co come Tomasio separandolo al tutto da' motivi interni e morali dell' operare. « Ora chi non vede che un diritto separato con tal fendente dalla morale, che « non ha più con essa significazione nè più ne riceva la vita, non merita in mo-« do alcuno nome di diritto, di cui non rimane che il carcame; oppure equivale, « come chiamollo Hugo, ad una cotal morale da sicarii? Le scienze debbono es-« sere certamente metodicamente divise, ma non perdere le naturali comunica-« zioni fra loro, rotte le quali, ciascuna è morta; perocchè la loro vita viene dalla « lor connessione col tutto del sapere, come la vita delle membra viene dalla lo-« ro connessione col tutto del corpo. » *Filosofia del Diritto*, Introduz. §. III.

1 *Cours de droit naturel*, part. gen. ch. II.

cessitatem huius distinctionis inculcandam, non pro methodo tantum disciplinae tractandae, sed pro sociali bono rite procurando, ridiculum plane est. Et re quidem vera utilitas illa, quam ipse tantopere extollit, impediendi ne civilis potestas, in iis, quae ad interiorem hominem spectant, se immisceat; sic generatim adserta, iniusta profecto est et a veritate recedens. Nam etsi forum mere internum civilem potestatem effugiat, compluresque etiam actiones externae reperiantur quae politicae ditioni non subduntur, utpote quae ad ordinem religiosum vel domesticum vel mere individualem spectent; tamen, ut supra dixi, constitui nequaquam potest nihil omnino ad illam de iis quae internum hominem attinent pertinere. Si enim civilis potestas non corpora inanima sed homines gubernat, influxum certe aliquem in iis, quae mores attinent et cum intentione agentium colligantur, exercet. Aliud enim est quod moralitatis constitutio et iudicium ad civilem potestatem non spectet; aliud est quod, moralitatis constitutione et iudicio per competentem auctoritatem subauditis, nequeat civilis potestas ad moralitatem conservandam et tuendam quidquam conferre. Sicut aliud est quod corpus non gignat animum, aliud est quod animo semel informatum nil praestet influxu suo ad totum compositum humanum in vita retinendum. Nec definitione illa iuris, quam Ahrens obtrudit, id quod cupit assequitur. Nam etiamsi ius collocaretur, ut ipse vult, in conditionibus seu mediis homini ad scopum rationalem attingendum necessariis; nihilominus, cum scopus hic in morum honestate vel bono aliquo consimili reponatur, civilis potestas, in iure procurando et promovendo, aliquo modo mores ipsos et conoscientiam respicit. Neque ad hoc vitandum reponat: scopum rationalem hominis in evolutione indefinita facultatum, a civili auctoritate minime dependente, constituendum esse. Nam quamvis id daretur, non tamen inde flueret ius ab ethica prorsus dissociari. Eiusmodi enim evolutio cum a natura ordinata sit, ad inhonestum obiectum dirigi minime potest; maxime cum, ipso Ahrens fatente, rationalis esse debeat. Publica igitur iuris constitutio invigilare profecto debet ne Societas ad turpia declinet obiecta; tum eas conditiones procuret necesse est, quae evolutioni facultatum humanarum ita respondeant, ut hae fini a natura intento optime accommodentur. Quare influxum suum a consideratione, quae ad honestatem publicam referatur, separari minime potest.

Tandem assero duplicem distinctionem inter ius naturae et moralem scientiam probabilem videri. Prima in eo reponitur quod *scientia moralis* hominem consideret prout individua quaedam

persona est, praecisione facta a statu sociali in quo ille versatur; *Ius* autem *naturae* hominem contempletur prout relationibus ad alios homines vi Societatis adstringitur. Sic congruenter distinctio inter utramque conciperetur. Homo enim reapse duplici ratione considerari potest: primum, ut libertate pollens et ad finem aliquem ordinatus, ac proinde moralitatis capax; iuxta quam operaturus esset etiamsi solus exstaret. Deinde inspici potest prout ad convictum cum aliis a natura directus est, ac proinde socialibus relationibus devincitur. Hinc non immerito duplex scientia distingui posset: moralis et ius naturae; quarum superior actiones hominis sub primo aspectu, posterior sub secunda consideratione dirigendas contemplaretur. At hanc distinctionem non adoptamus, cum non satis dilucide unam disciplinam ab alia discriminet; siquidem ipsi actus hominis socialis moralitate informantur, atque ideo sub hac consideratione ad ethicam pertinent.

Altera distinctio, quam probamus, in eo collocari potest, quod ethica actum humanum considerandum assumat sub respectu potius *formali* et ut ita dicam *qualitativo*, seu secundum conditiones eas, quas habere debet vel habere potest ut moralis et bonus evadat; ius vero eumdem actum scrutetur respectu potius *materiali* et potius *quantitativo*, quatenus in particulari investiget quid ad iustitiam servandam opus sit; atque ideo ea dictamina rationis naturalis complectatur, quibus consentire positiva legislatio debet, ut aequa et valida habeatur. Sic igitur obiectum primae scientiae esset *bonum* generatim inspectum; obiectum secundae foret *iustum* stricte acceptum, quatenus aequalitatem ponit inter homines et ad suum cuique tribuendum mentem illuminat. Qua acceptione ius naturae definiri posset: *iusti iniustique naturalis scientia* [1]; ethica vero *scientia moralitatis actionum humanarum.*

[1] Ulpianus iurisprudentiam generatim descripsit: iusti iniustique scientiam, ff. 2 *de iure et iustitia.* Aliam differentiam iuris naturalis ab ethica assignat Rosminus, quatenus huic pro argumento quod tractet, adscribat officia hominis, illi vero iura, quae Deo atque homini competunt. En eius verba: « Il che noi crediamo poter conseguire tenendoci accuratamente a quel concetto del diritto che di sopra abbiamo accennato, secondo il quale il diritto consiste in una facoltà eudemonologica dalla legge morale protetta. Di che discende che siccome una tal facoltà si trova prima nell'Ente Supremo, onde poi ne partecipan gli uomini in quella stessa che da lui ricevono il loro essere; così a noi sia necessario di ragionare in quest' opera non meno dei dritti nel suo fonte divino, sebben brevemente, che nella loro umana derivazione. La qual maniera di vedere se da una parte abbraccia tutti i diritti, dall'altra distingue accuratamente l' Etica

Attamen diligenter cavendum est ne iuvenes ad ius naturae discendum propellantur, antequam disciplinae morali apprime studuerint. Officia enim hominis socialis officia hominis individui subaudiunt, ex iisque originem et vim in se deducunt. Itemque nequit actus humanus in particulari examinari, prout ratione iustitiae singulos adstringit homines, nisi antea generatim inspectus sit pro natura moralitatis, quam induere profecto debet, ut vere hominis sit proprius.

Articulus III.

De fonte ex quo huius scientiae principia hauriuntur.

Hac in re triplex error vitari debet: *Rationalismi, Traditionalismi, Scholae historicae.*

Rationalismus absolutam rationis independentiam, Traditionalismus revelationem positivam, Schola historica factum ipsum evolutionis successivae populorum, tanquam iuris omnis et moralitatis fontem constituunt. Singulorum causam breviter discutiamus.

I. Rationem per se sumptam independenter ab omni exteriore lege aut legislatore sibi sufficere quoad honestatem plene detegendam et explicandam; en in praesenti quaestione rationalistarum dogma 1. Sed eos vehementer falli vel ipsa saeculorum expe-

« dal Naturale Diritto; giacchè quella si volge intorno ai *doveri*, questo parla « dei *diritti;* quella ha una materia essenzialmente morale, questo ha una ma« teria eudemonologica, come dicemmo, ma informata da una relazione che ha « colla morale. » *Filosofia del Diritto,* Introduz. §. IV. At quamvis distinctione hac nexus servatur inter Ethicam et Ius Naturae, tamen utriusque limites, ad methodum quod pertinet, non satis, ni fallor, discriminantur. Nam iura et officia correlativa sunt inter se, atque ideo una eademque tractatione continentur. Nec diversitas respectus, ad quam auctor confugit, ad materiam harum scientiarum dilucide distinguendam sufficere videtur. Etsi enim exinde aliqua distinctio desumatur; ea tamen tanta non est ut diversas det scientias; quae quidem tunc habentur, cum aut rerum aut saltem respectuum varietas argumentum unius ab alterius argumento sufficienter excludat.

1 « L'assoluta presunzione della scienza umana (della ragione) di trovarsi « nel suo vero stato e di essere abile a conoscere di per sè ogni verità; l'asso« luta presunzione della morale umana che l'uomo indipendentemente da Dio e « dall'ordine morale dato da Dio abbia solamente nel suo pensiero il principio e « il contenuto di ogni moralità e la facoltà di adempierla; tale è il carattere fon-

rientia demonstrat. Nam sapientes ethnici, licet acutissimo pollerent ingenio, nunquam tamen ad integrum et omni falsitate vacans systema, ad mores quod attinet, pervenire potuerunt. Ipse divinus Plato turpia praecepit, quae pudor commemorare non sinit. Sat erit reminisci dumtaxat patrocinium quod suscipit servitutis, et doctrinam vere inhumanam, qua, hominis dignitate perempta, civem nonnisi tanquam rem et medium reipublicae considerat; ita ut infantes interimere iubeat, qui ob debilitatem vel alias circumstantias, inutiles societati fore praevidentur. Nec antiquis ethnicis anteponendi sunt rationalistae recentiores, qui licet lucem revelationis ante oculos habeant, a qua nequeunt non iuvari; nihilominus in tot absurda plerumque prolabuntur, ut asserere potuerit Stahl quidquid pulchri et sancti exstat in mundo, eorum opera penitus interire [1]. Ut exemplo rem confirmem, pro omnibus sufficiat Fichte, rationalistarum facile princeps, qui inter alias impias et inhonestas actiones, quas licere ait, totum socialium relationum ordinem hoc dogmate superstruit et concludit: *Dilige teipsum super omnia et proximum propter teipsum* [2]. Quo teterrimo inducto egoismo, nescio an ulla virtus aut decora actio supersit.

Humana ratio suis permissa viribus potest quidem nonnullas detegere veritates in ordine tum speculativo tum practico. Sed ob innatam imbecillitatem et sensuum illecebras nequit integrum systema morum et omni ex parte carens deceptionibus efformare; quemadmodum requireretur ad vitam moralem plene dirigendam eiusque sociales respectus definiendos. Non equidem hic disputo utrum id ab ipsa limitatione naturae proveniat, an ab aliquo defectu qui illi acciderit; hoc enim naturali investigatione definiri nequit, sed a revelatione accipiendum est. Sed quidquid sit de causa, effectus negari non potest; et intoleranda praefidentia est illud humanae potentiae tribuere, cuius contrarium omnium aetatum tentamina probaverunt. Hoc contra omnes generatim rationalistas facit.

« damentale della filosofia razionalistica anzi della universale tendenza scientifica « della Riforma. » *Storia della Filosofia del Diritto*, di FEDERICO GIULIO STAHL, tradotta da PIETRO TORRE, lib. 2, sez. 8.

1 « Con innanzi agli occhi l'esempio che mi sconfortava de' più celebri pen- « satori dell'età moderna la quale perdette per opera loro quanto vi ha di più « bello e sacro al mondo; io era, come tanti altri, fastidito grandemente dagli « studii filosofici. » *Opere superius citato*. Prefazione.

2 *Iuris Naturalis* part. 2. Vide hac super re STAHL *opere citato*, et praesertim lib. 3, sect. 3.

At contra rationalistas transcendentales illud etiam militat, quod ipsorum deliratio non modo rationem ad omnes veritates detegendas valituram putant, sed eam cum ipso primo fonte earumdem veritatum confundunt. Non enim illam ut instrumentum et medium nobis datum ad rerum naturam et ordinem cognoscendum; sed ut principium ipsum concipiunt, quod ex se et ex legibus, unde constat, veri notitiam et obiectum derivet. Qua in re iis videntur similes, qui astrorum dispositionem et cursum ex oculi intuentis vi aut ex telescopii structura explicare velint. Mens humana facultas creata est, quae obiectum, nempe verum, non creat, sed detegit. Ad hoc sibi persuadendum, satis esset considerationem ad dotes utriusque convertere. Nam verum est aeternum, necessarium, limitibus carens; mens humana est temporanea, contingens, finita. Rationalistae inde decipiuntur, quod satanica abrepti superbia mentem humanam cum divina confundunt; atque ex absurdissima hac hypothesi ad philosophandum procedunt.

II. Omnino contrarius rationalismo est error traditionalismi, qui in eo est positus quod principia morum dirigendorum nullo pacto a lumine rationis detegi, sed tantum externo magisterio per revelationem accipi posse decernit. Sic, post Bonald, Bonnetty aliique existimant veritates, quae respiciunt spiritualitatem animi, Dei existentiam, hominis finem et officia, nec non regulas societatis civilis et domesticae, nunquam nobis potuisse innotescere, nisi primum a Deo manifestatae gradatim ope traditionis ad nos pervenissent [1].

Verum haec sententia, qua parte cognitionem speculativam spectat, confutata est in metaphysica cum de origine idearum ageremus. Nequit autem falsa esse quoad cognitionem speculativam, quin etiam sit falsa quoad cognitionem practicam. Nam intellectus speculativus, ut egregie ostendit S. Thomas [2], non differt a practico nisi fine; quatenus cognitio quae in mera contemplatione sistit dicatur speculativa, ut ex. gr. *Deus est bonus;* quae vero ad actionem inclinat, dicatur practica, ut *Deus est amandus.* Sed, ut patens est, una non differt ab alia substantia sua; tantummodo ulteriorem quendam respectum includit, nempe respectum ad operationem, quae ab obiecto, quod contemplati sumus, exigatur. Unde sapienter Aristoteles asseruit intellectum speculativum, extensione fieri practicum. Sic ex Metaphysica gradum facimus ad

1 Vide Bonnetty *Annales de philos. chrétienne*, IV série, vol. VIII, pag. 374, atque alibi passim.

2 *Summa Theol.* 1 p., q. 79, a. XI.

Moralem, quatenus ex consideratione naturae humanae quaenam operationes eidem conformes sint inquirimus; aut ex eo quod Deus est perfectus et infinite sanctus, quo pacto eum imitari debeamus scrutamur. Quae quidem inquisitio impossibilis dicenda non est. Non enim aliud postulat nisi ut principia universalia, quae naturali lumine rationis innotuerunt, applicentur subiecto cuidam peculiari, quod vel conscientia attingimus, vel per speculativam investigationem iam ante apprehendimus. Quare ut omnis cognitio, etiam speculativa, intellectui nostro sine praesidio traditionis adimenda est; aut si hoc falsum esse conceditur (ut reapse falsum esse in metaphysica demonstravimus), veritatum etiam practicarum adeptio aliqua nobis concedatur oportet.

Adversarii dum revelationis necessitatem exaggerant, rationem plus aequo deprimunt. Qua in re iniuriam Deo irrogant; a quo ut revelatio, sic etiam ratio procedit, ut utraque pro rerum conditione iuvemur. Divina revelatio per se non praestat scientiam, sed Fidem; nec absolute necessaria homini est propter veritates ordinis naturalis, sed propter veritates ordinis supernaturalis, quae rationis lumen excedunt. Quod si ad veritates etiam naturales extenditur; id ex gratuito Dei beneficio repetendum est, qui veritates, ad quas genus humanum propria industria assurgere absolute poterat, liberaliter manifestavit, ut sic citius, universalius, ac sine ulla erroris admixtione ea cognosceret, quae ipsi maximopere necessaria erant ad moralem vitam agendam. Hinc immensum illud discrimen enascitur inter practicam philosophiam ethnicorum et christianorum sapientiam, quarum posterior alteri sic praestat, ut lux in pleno meridie incertis et subobscuris aurorae crepusculis antecellit.

Nihilominus etiam quoad has veritates ordinis naturalis, quae divina revelatione continentur, demonstratio ex rationis principiis petenda est; cum philosophice tractari volunt. Philosophia enim, quamvis sub tutela divini magisterii servari exigat, ut declinet errores, in quos ob innatam defectibilitatem mens humana facile offendit; tamen directe non lumine Fidei, sed nativa luce intelligentiae innititur. Leges autem divinae ex supernaturali revelatione deductae, proprie et per se aliam disciplinam constituunt, quae moralis theologica nominatur.

III. Denique Savigny, Niebuhr, Eichorn, aliique criterium morum humanorum ac socialium relationum ex historia repetendum existimarunt. Nimis enim abrepti desiderio leges civiles moribus et conditionibus populorum accommodandi, earumdem normam et vitale elementum, quod in iure naturali cernitur, ex

circumstantiis, in quibus populi pro diverso evolutionis gradu versabantur, explicarunt; atque ideo legum omnium aequitatem ex temporibus, inclinationibus, instinctu, explicatione diversa virium, ceterisque adiunctis, unde impulsum acceperunt, diiudicandam censuerunt. At hi quantum a veritate deerrent, nemo est qui non videat. Aperte enim confundunt internam legum normam, qua absoluta earumdem rectitudo metienda est, cum mera occasione externa, quae ipsarum condendarum ansam dedit. Fateor equidem ex consuetudine, cultura, moribus, aliisque singularum gentium conditionibus rationem peti posse cur hae leges potius quam aliae sancitae fuerint, atque id reapse ad historiam pertinet. At vero, cum de interna legum honestate sermo est, nonnisi ad immutabilem iustitiae conceptum respicere oportet, qui non ex mutabilibus circumstantiis sed ex ipsa natura hominis et necessariis rerum relationibus exsurgit. Secus enim ius naturae et actionum humanarum moralitas, quae perpetuo constare debet, ex labili et vicibus temporum obnoxio penderet criterio, omnisque civilis institutio et legum apparatus, modo in historia fundamentum aliquod haberet, iustus et rationi consonus censeretur.

Quod falsissimum esse quisque per se facile iudicabit, nec a me pluribus demonstrari eget. Nam ut homo individuus, sic etiam diversae hominum societates libertate donantur; ac proinde ut in bonum, sic etiam in malum ferri possunt. Quare earum actiones et statuta non in seipsis criterium habent, sed aliunde repetunt; ex immutabili nimirum quadam norma ad quam referantur, quae idcirco, ne nutet, in natura rerum et aeternis veritatibus fundanda est. Enimvero idem plane in iusto, quod in pulchro iudicando, contingit; in quo non quia aliquid ita conformari consuevit, pulchritudine praeditum existimatur, sed quia legibus aestheticis congruit et conceptui ideali ordinis et proportionis amice consentit. Sic etiam honesti mores non quia hominibus forte placuerint, tales esse iudicantur; sed quia legibus quibusdam aeternis cum natura hominis rerumque ceterarum, ad quas referuntur, necessario connexis, respondent, ideo placuerunt vel saltem placere debent. Principium morale et iuridicum omni historia superius est, atque ideo ab historia suppeditari nullo modo potest. Nam nulla vitae humanae et socialis periodus tamquam perfectum exemplar rectitudinis constitui potest; siquidem ut vita individui, sic etiam societatis in iugi vicissitudine sita est. Unde fit ut illa, quemadmodum a bono in malum et vicissim a malo in bonum flectitur; sic etiam, cum in bonitate proficit, nunquam extremum terminum,

ultra quem progredi nefas sit, attingat; idque ex limitibus, quibus natura humana adstringitur, emergit. Ergo si suprema regula honestatis et iustitiae ex historia haurienda esset, nulla plane haberetur; ac proinde progressus, qui certe illa nititur, in possibilium numero minime foret. At id falsum esse pluribus explicari non exigit. Quisque enim per se optime videt hominem individuum universamque societatem ad perfectionem moralem iugiter amplificandam vi naturae incitari, atque ideo typo quodam honestatis in animis insculpto gaudere quo defectus, quibus turpatur, et bona, ad quae promovere se debet, diiudicat. A veritate igitur aliena est scholae historicae opinatio.

IV. Ut igitur rem breviter concludamus, ethicae et iuris naturalis principia, quatenus ad philosophiam proprie pertinent, ex innato rationis lumine petenda sunt, rectitudinis leges ex immutabilibus rerum relationibus derivante. Quod tamen non ita intelligendum est, ut revelatione et historia, tamquam validis quibusdam praesidiis disciplina, de qua agimus, uti non debeat. Nam si in ceteris rebus, in scientia morum potissimum historia maximopere necessaria est, ut in generationum decursu inter tot varietates, quae interciderunt et quae ex individualibus circumstantiis, sive temporum sive locorum, originem ducunt, acuto quodam intuitu discerni queant ac seligi immutabilia illa principia et veritates constantes, quibus humanum genus semper et ubique imbutum apparuit; quaeque non aliunde quam ex fundo rationis prout in tota humanitate se explicat, aut ex revelatione quadam primitiva dimanarunt. Multo autem magis praesidium luminis supernaturalis invocandum est; siquidem intelligentia humana suis tantum relicta viribus, ut supra dixi, valde labilis est et ad errandum prona. Quare morum scientia sic in ratione fundanda est, ut historiae humani generis adminiculo iuvetur, et divinum revelationis lumen prae oculis semper habeat, quo veluti moneatur utrum recta pergat an a tramite veritatis aberret.

Articulus IV.

Rerum tractandarum partitio.

Cum praesens tractatio ad adolescentes in doctrina morum rite instituendos unice spectet, ab eorum utilitate methodi norma dictetur oportet. Quocirca eam rerum tractandarum rationem sequi decernimus, quae ordini et claritati opportuna magis videatur.

Et quoniam ad id accommodatiorem existimamus secundam distinctionem, quam inter ethicam et ius naturae constitui posse diximus; eam eligimus, atque ideo sic utriusque elementa exhibebimus, ut pro argumento Ethicae proprio intelligamus actum humanum per se inspectum prout bonus effici debet, scrutando conditiones illas quas generatim induit ut moralis evadat; pro argumento autem iuris naturae accipiamus actiones determinatas, quas homo obligatione legis naturalis facere vel in aliis observare tenetur, ut iustitiae ratio incolumis maneat. Hinc facile fiet ut materiae discrimen habeatur, quin partes unius disciplinae cum alterius partibus confundantur; tum ea, quae generaliora sunt ac particularibus implicita, praemitti possint, magno claritatis emolumento. Quare ab elementis ethicae tradendis auspicantes, ea unico libro complectemur, qui actus humani generatim inspecti theoriam continebit, atque de eius moralitate et obligationis natura disseret. Post ad ius naturae gradientes tres libros subnectemus, quorum primus ius individuale, alter ius sociale, tertius ius internationale vel gentium evolvet, pro triplici respectu quo humanae operationes, prout iustae sunt, considerari possunt. Homo enim, etsi ad factum quod pertinet in societate constitutus sit, et in societate una existens ad alios homines, prout societatem aliam efformant, reapse referatur; tamen praecisione mentis considerari potest vel ut persona tantum humana est, abstrahendo cogitationem a societate civili tum sua, in qua forte reperitur, tum ceterorum hominum, qui semper aliquam communitatem efformant; vel spectari potest ut membrum peculiaris cuiusdam multitudinis societatem civilem proprie constituentis, considerando dumtaxat relationes quas habet sive cum aliis civibus sive cum Superiore a quo regitur; vel denique spectari potest quatenus tamquam membrum unius societatis independentis cum societatibus aliis earumque membris relatione naturali devincitur. In hoc nulla hypothesis fingitur, sed mere pro ordine, ad scientiam rite comparandam necessario, cogitatione mentis id distinguitur, quod in homine complexum est. Id vero omne ad abstractionem mentis pertinet; *abstrahendis* autem ut scite inquit Aristoteles, *non est mendacium.*

Hac igitur respectuum varietate considerata, et operationis humanae generali investigatione praemissa, particularis eius disquisitio in tres partes dispesci potest. Una erit quae de officiis et iuribus hominis individui eloquatur; quae proinde *ius individuale* nominabitur. Altera iura scrutabitur et officia hominis societatem civilem efformandis, huius societatis relationes internas contemplando; at-

que ideo *ius sociale* non immerito dicetur [1]. Tertia considerabit iura et officia, quae inter gentem unam et alteram intercedunt, spectatis non internis sed externis tantum societatum civilium relationibus; ac proinde *ius internationale* vel etiam *gentium* appellabitur.

Atque hic abs re non erit partitionem reprehendere, quam Heinecius in titulo sui operis exhibet, illud inscribens *de iure naturae et gentium*, quasi unum non ut pars in altero contineretur, sed ambo tamquam duae diversae species mutuo differrent. Quod non est ita; quandoquidem ius naturae est veluti genus, quod, tamquam speciem, ius gentium sub se complectitur. Quid enim aliud in iure gentium, quatenus ad philosophiam pertinet, continetur, nisi praeceptiones illae a natura proficiscentes, quae ad gentes seu nationes inter se rite ordinandas rationis luce clarescunt? Hoc autem nihil fert aliud, nisi ius naturae non privato homini aut interno ordini civitatis, sed populis externe dirigendis applicatum. Quare ius gentium non tamquam pars iuri naturae opposita, sed tamquam eiusdem species proponendum est.

1 Solet a nonnullis ius sociale *ius* etiam *publicum* appellari. Sed ego ab hac voce abstineo, propterea quod nomine iuris publici intelligi debet ipsum ius sociale conditionibus mutabilibus societatis et evolutioni civili populorum applicatum. Quare non solis principiis naturae nititur, ut ius sociale de quo agimus, sed factis etiam mutabilibus ex praesenti cultura nationum desumptis; elemento nimirum philosophico historicum adiungit, non ut praesidium internoscendi verum aliquod quod deinde ratione demonstret, sed ut principium ex quo suas practicas deducat illationes.

Sic etiam ius politicum ab ea parte iuris socialis, quae civilem potestatem respicit, distinguendum est. Illa enim summum imperium eiusque functiones per se et remota experientia considerat, ius autem politicum proprie acceptum supremam potestatem atque eius exercitium contemplatur in facto ipso et iuxta populorum exigentiam. Nihilominus eius principia, ut etiam iuris publici, quoad elementum philosophicum quod continet, a iure sociali naturali exhibentur.

ELEMENTA ETHICAE

DE ACTIONE HUMANA GENERATIM PROUT MORALIS EST.

Ut dilucide et ordinate de actu humano ac rectitudine eidem impartienda disseramus, finis in primis scrutandus est, quem ille respicit, et a quo tamquam ab exteriore causa perfectionem mutuatur. Deinde ab externo hoc operationis principio ad principia subiectiva et interna contemplanda gradientes, examinare debemus facultates, quae actus morales hominis eliciunt vel comitantur. His diligenter enucleatis, exquirenda erit norma, quam ad actiones has dirigendas beneficus naturae Auctor nobis elargitus est, et principium unde earum obligatio proficiscitur. Tribus igitur capitibus librum hunc, quem *Ethicam* inscribimus, complectemur, quorum primum de fine operationis humanae, alterum de facultatibus quibus in illum homo fertur, tertium de regula et principio obligationis actionum humanarum disceptabit.

CAPUT PRIMUM

DE FINE OPERATIONIS HUMANAE.

Tria hic triplici articulo vestigabimus: primum, unde homo ad operandum moveatur; deinde, quodnam obiectum, finem ultimum, seu supremum hominis bonum, constituat; tertio, quid humanis operationibus proxime quaerendum in hac vita propositum sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Unde homo ad operandum moveatur.

1. Hominem ad operandum impelli ut bonum assequatur malumque declinet, cuique propria convincit experientia. Quare factum quoddam est per se notum, quod demonstratione revera non

eget. Nihilominus quia demonstratio, cum huiusmodi etiam veritatibus propria luce patentibus adhibetur, hoc habet emolumenti, ut eas collustret rationemque afferat cur sint potius quam non sint; rem de qua agimus ratiocinatione aliqua confirmemus.

Age itaque duo considerari hic possunt: subiectum, unde operatio emergit; Deus qui vim illi ad operandum indidit. Utraque autem consideratio propositam veritatem confirmat. Et sane ad subiectum quod attinet, ipsum exinde ad operandum cietur quod perfectione aliqua caret sibi consentanea, ex cuius absentia sollicitatur et extra aequilibrium naturae ponitur. Illam igitur dum operando assequi nititur, in bonum nititur. Ut enim ex metaphysica constat, quidquid naturae congruit aut etiam quidquid perfectio est aut perfectionem conservat vel amplificat, bonum nominatur. Nec fingi potest subiectum operans per se in malum propendere; siquidem propensio naturalis, cum ex ipso pullulet, eidem conformis esse debet; nequit autem conformitatem hanc retinere, nisi quatenus in id feratur quod subiecto ratione aliqua assimiletur, ac proinde eius respectu bonitatem includat.

Sin autem spectetur Deus, qui vim subiecto ad operandum elargitur; profecto naturae Auctor sapientissimus et beneficus nonnisi ad id quod perficiat aut cum congruenti perfectione nectatur, propensionem indere posse dicendus est. Praesertim id apparet, si cogitetur totius naturae motum a Deo sic intendi et gubernari, ut circulus quidam perficiatur quo res omnes ab ipso conditae in supremum principium, unde ortum habuerunt, eo modo, quo possint, regrediantur. Id autem necessario fert ut res omnes propriis operationibus per se in id inclinentur, quod vel bonitas divina sit vel divinae bonitatis participatio.

Propensione vero in bonum semel in subiecto aliquo constituta, continuo fuga mali eidem innascitur; siquidem id, quod movetur, nequit ad alterutrum e duobus oppositis terminis accedere, quin simul recedat ab alio. Nemo autem ignorat bono malum adversari eiusque privatione constitui.

2. Haec, quae dixi, non modo hominem, sed res mundanas omnes in bonum aliquod operatione sua niti generatim ostendunt. Verum in modo, quo id praestant, maximum intercedit discrimen, pro diversitate naturae, qua singula in suo genere donantur. Entia enim cognitione prorsus destituta impulsu tantum mechanico feruntur, in determinata natura et nisu virium, quibus instructa sunt, residente; et extrinsecus tantum ad earum exercitium determinantur. Vires enim, quibus operantur, caecae sunt et fatales, nec ullo modo ex se sed unice ex Conditoris impulsu et voluntate

cientur. Bruta vero animantia, utpote quae sentiendi facultate ornantur, vi cuius peculiaria facta ad ordinem corporeum pertinentia distinguunt ac de eorum monentur existentia; inclinatione vitali, quae ex obiecti externi sensione excitatur, moventur; licet instinctu quodam determinato et necessario, propterea quod intelligentia orbantur.

At homo, praeter sensum, rationis est particeps, per quam veritates etiam universales et necessarias attingit, rerumque relationes, progressus, causas et consequentia cernit, tum praesens cum transacto comparat ac praesenti adnectit futurum, totiusque vitae suae cursum agnoscit. Quare quid sibi conveniat aut discrepet facile iudicat, in obiectumque non caeco impetu propellitur, sed motu voluntatis deliberatae. Hinc ortum est effatum illud: *bruta duci in finem*, *hominem contra in finem se ducere*. Obiectum enim, in quod tendit operatio, finis nominatur; propterea quod eius veluti terminum constituit. At a brutis, quae relationem internoscere nequeunt, obiectum, in quod tendunt, non ut terminus operationis cogitatur, sed sensibili tantum perceptione apprehenditur; qua stante apprehensione, appetitio in obiectum fertur non quia conveniens esse iudicatur, sed quia naturae cogit inclinatio. Convenientiam autem eiusmodi, quam bruta ignorat, naturae artifex novit, qui sic illis conformavit instinctum, ut ad eiusmodi determinatum obiectum incitarentur. Homo contra qui rerum respectus et proportiones attingit, obiectum, prout finis est suarum operationum, perspicere valet, seque ad illud appetendum flectere.

3. Verum homo non simplex quaedam natura est, sed duplici coalescit parte, corpore nimirum animoque. Ex quo fit ut eius respectu duplicis ordinis exstent bona, huic duplici substantiae accommodata; et, quod consequens est, duplici etiam appetitu ornetur, sensili scilicet ac rationali; quorum altero ad bona corporea, altero ad rationalia inclinetur. Id eius natura fert. At cum haec bona inter se saepe repugnent, eorumque unum alterum demat; contra homo ab opifice sapientissimo procedat, qui nequit non velle ordinem in rebus a se conditis; bona eiusmodi atque ad eadem appetitus ita inter se ordinari debuerunt, ut corporea cessura essent rationalibus, atque appetitio sensilis a rationali dirigenda foret; nec quod inferius est dominium haberet, aut superioris boni dispendio deterius appeteretur. Atque id ex eo etiam apparet, quod pars ad regendam aliam destinata talis sit oportet, ut relationem et ordinem conspicere possit. Quod sensibus, qui ideis universalibus destituuntur, certe non competit, sed rationis dumtaxat est proprium. Cum igitur animus corpori praestet et ratio-

nalis appetitus in homine praecipuus sit, eique subiaceant sensiles; id simpliciter respectu hominis bonum erit, quod rationali appetitioni respondet. Quae autem respondent sensibus, si rationi non reluctentur nec bonum adimant illi debitum sed potius ipsi deserviant, bona habebuntur; sin aliter, etsi respectu corporis sensilisque inclinationis bona dici possint; tamen respectu hominis, prout is ordinata quaedam natura est, mala erunt. Ac si homo bonitate illa sensibus accommodata sic trahi se sinat, ut inde detrimentum in rationem proveniat, malum appetet; licet non sub ratione mali, sed sub boni specie delitescens.

4. Constat igitur hominem in bonum ferri; tum etiam patet quodnam hominis sit bonum; nempe bonum rationis, cui sensile, ut appetatur, nunquam reluctari sed potius servire debet. In bonis autem tria considerari possunt: *utilitas*, *honestas*, *voluptas*. Utilitas est aptitudo quam bonum aliquod habet respectu adeptionis alterius boni, ad quod consequendum ceu medium suppetit. Bonum proinde sub hac consideratione utile dicitur. Exemplo sit cibus respectu vitae aut pecunia respectu rerum emendarum. Honestas est convenientia, quam iuxta ordinem rationis bonum aliquod suapte vi habet cum natura quam respicit; atque ideo bonum honestum illud appellatur, quod propterea appetitur quia decet et per se amore est dignum. Exemplo sit scientia aut virtus, quae appetuntur propter propriam bonitatem. Id vero non prohibet quominus bona honesta, etsi quaeque in suo ordine propter se appetantur, dirigi tamen possint ad potiora bona quae etiam honesta sint, et sub hoc respectu utilitatem etiam participant. Denique voluptas est quies illa, quam animus in bono possesso experitur, et bonum sub hac relatione delectabile nuncupatur. Exemplo sit iterum cibus vel ipsa scientia et virtus, quae certe, ut ille sensilem, sic ipsae delectationem afferunt rationalem; licet communiter delectabile bonum id dicatur, quod propter solam voluptatem et quidem sensibilem praepostere concupiscitur.

5. Ex his, quae diximus, patet modus quo iuxta naturae ordinem homo ad eiusmodi bona appetenda incitatur. Nam quod mere utile est nec aliunde bonitatem ullam habet respectu nostri (quemadmodum ex. gr. foret medicina) proprie non amatur, sed in ipso bonum illud appetitur, ad quod adipiscendum medium est. Voluptas seu delectatio diligitur ut quid consequens possessionem boni convenientis; propter quod appeti dici posset, non quidem tamquam medium propter finem (ridiculum enim esset velle delectari ut bonum consequamur, cum delectatio hanc adeptionem iam subaudiat), sed tamquam effectus propter causam; revera enim dele-

ctatio a bono possesso ingeneratur ab eoque speciem et mensuram accipit. Quare solum honestum tale est ut ratione sui in proprio ordine appeti debeat; et quamvis cum delectatione coniungatur, tamen non propter illam diligitur, sed unice diligitur propter se, quatenus decorum est et naturae conveniens.

Quae cum ita sint, elucet profecto honestum dumtaxat esse bonum, quod iuxta perfectum naturae ordinem appetitionem allicere atque ad operandum movere debet. Sed quoniam, ut explicatum est, voluptas etiam suo modo tendentiam in bonum terminat; efficitur hinc ut homo in operationibus, quas exercet, voluptatem spectare possit, non modo tamquam id quod consequatur adeptionem boni, quod amore est dignum, sed etiam tamquam id cuius gratia ipse operetur. Quare haec duo tantum voluptas et honestum rationem finis induere possunt, illa quidem plerumque praepostere, semper tamen minus perfecte [1]; hoc autem iure meritoque. Hinc patet, hominem, quotiescumque operetur, semper aut ab honestate aut a voluptate moveri.

6. Accuratissimam considerationem meretur duplex respectus qui in bonis, quae naturae conveniunt, diligendis haberi potest: alter nimirum obiectivus, alter autem subiectivus. Duo enim in eiusmodi bonis spectari possunt: bonitas ipsa per se, quatenus amore digna est; et congruentia quam habent cum subiecto appetente, cui commodum et perfectionem afferunt. Si priori modo bonum diligimus, quatenus ipsum esse in se amabile iudicemus, sine consideratione commodi quod inde in nos provenit, ac proinde illi propter obiectivam dignitatem, quam includit, affectu coniungimur, et sic ad operandum movemur; ordinem *obiectivum* sequimur ac nobilissimo amore tangimur. Sin autem obiectum idcirco appetimus, quia congruum et commodum nobis est; respectum

[1] Id dixi; quia si homo ad operandum a voluptate illa moveatur, quae bonum aliquod honestum consequitur, quod in suo ordine rationem habeat finis, modo ab intentione sua non excludat ipsum honestum neque illud ad voluptatem dirigat tamquam medium, sed tantum praecisione mentis hanc respiciat; tunc minus perfecta quidem erit operatio, sed vitiosa absolute dici non potest. Contrarium vero contingeret, si homo moveretur a voluptate, quae ex usu mediorum nonnullorum emergit. Tunc enim praepostera foret intentio. Et ratio utriusque assertionis est, quod voluptas speciem accipit ab obiecto, ex quo carpitur. Quare si obiectum honestum est, ipsa quoque honestatis est particeps; et proinde, nisi nova adiungatur inordinatio, terminus actionis sub hoc respectu esse potest. At si obiectum utile tantum est atque a natura propositum tamquam medium ad bonum aliud adipiscendum; tunc voluptas, quae inde forte consequitur, utilitatis etiam rationem induit, et idcirco per se spectari sine positiva ordinis perversione nequit.

sequimur *subiectivum*, ac pro fine non tam obiectum quam potius nosmetipsos habemus. Atque hinc distinctio philosophorum moralium in *utilitarios* et *rationales* revera desumitur. Nam qui commodum ipsius appetentis in amore boni et operationibus humanis spectari volunt, bonum honestum in utile quodammodo convertentes; hi iure *utilitarii* generatim nominantur; quamvis denuo partiendi sunt in duas classes, prout commodum corporis, aut animi inculcant. Qui contra, subiectivo respectu posthabito, ordinem ipsum obiectivum et bonitatem rei per se spectatam pro motivo operationis proponunt, *rationales* dicuntur. Quod vero modus hic operandi homini conveniat, liquido patet; quippe homo rationis ductu operatur, ac proinde dignitatem obiecti detegere eamque sectari facile potest. Immo etiam cum suum commodum curare adstringitur, ad hoc praestandum moveri poterit ratione obiectiva, quatenus id facere animum inducat non praecise quia commodum suum est, sed quia ab ipso ordine eiusque Auctore praecipitur.

7. Verum in omnibus his appetitionibus, sive honestum sive voluptas quaeratur, id quod funditus sollicitat animum habeturque veluti prima radix, ex qua omnis appetitio pullulet; est amor boni generatim accepti, nimirum universalis et abstracti. Is igitur amor forma est omnium nostrarum appetitionum, eiusque obiectum id constituit quod simpliciter et absolute propter se appetitur, et cuius impulsu cetera procurantur.

Et re quidem vera, nisi processus sine principio et effectus sine causa admitti velit, statuendum certe est respectu appetitionum humanarum obiectum aliquod quod non ad aliud referri possit, sed absolute appetatur suapte vi et ceterorum appetendorum rationem sufficientem contineat. Id autem in generale bonum quadrare nemo sanus dubitabit. Etenim cum nos rem peculiarem appetimus, in ea re minime sistimus, sed continuo ad aliam rapimur; eamque cum assequuti simus, tertium aliud desideramus, atque ita porro, quin unquam ad exitum deveniamus. Ergo signum est nos inclinatione naturae in id ferri, quod in peculiaribus bonis reapse reluceat, sed non plene contineatur. Hoc autem aliud esse nequit, nisi bonum quatenus bonum est, nempe bonum generatim acceptum. Hoc enim reapse in peculiaribus bonis continetur, at non integre et cumulate. Deinde si quis se diligenter interroget, comperiet procul dubio se in singulis appetitionibus a boni, qua bonum est, desiderio pertentari; atque idcirco quodvis peculiare obiectum velle aut eligere, quia aliquo pacto bonitatis est particeps ac propterea innatae suae inclinationi respondet.

Sic qui ex se causam quaereret cur scientiam aut sanitatem aut divitias aut quid aliud desideret, non aliam inveniret responsionem nisi hanc: quia obiecta illa bonitatem includunt ab eisque aliqua saltem ex parte beari se sperat. Sin autem interrogaretur cur bonum qua bonum est seu bonitatem ipsam velit, responsum aliud sane non dabit, nisi hoc: quia id dignum appetitione est, atque ipse sic natura constituitur ut illud necessario appetat. Et re quidem vera, qua ratione bonum in genere ad aliud referri possit, si nobis obiicitur tamquam id quod cumulate complectitur quidquid voluntati competit, atque ad nos undecumque perficiendos suppetat? Quare cum omnia, quae appeti possunt, in tantum possint, in quantum de bono participant; in eo ratio ultima cuiusque appetitionis revera cernitur; siquidem absolute et simpliciter propter se appetitur et causa est cur cetera omnia appetamus.

8. Id cum certo constet, haud tamen putandum est desiderium istud boni abstracti explicite semper manifestari in singulis obiectis appetendis. Revera enim plerumque nos movet implicite. Ita, qui ex. gr. scientiam diligit, is ut peculiaris huius boni amore pulsetur, opus non habet ut hoc modo apud se ratiocinetur: *ego bonum abstracte cupio; sed scientia bonum hoc participat; ergo appetenda mihi est.* Sed sufficit ut scientiam esse bonam agnoscat, ut eius desiderio capiatur; licet latens principium, a quo ad illam diligendam sollicitatur, in tendentia animi ad bonum in genere situm sit. Quare cum id intercidit, animus in scientia quidem sistit, verum non *positive* sed *negative;* quatenus illam non actu ad aliud refert, quamquam referre possit; nimirum ad bonum qua bonum, ex cuius amore latenter excitatur.

Atque ut exemplo rem collustrem, hic in voluntate quoad bonum idem ferme contingit atque in intellectu quoad apprehensionem et iudicium circa verum. Idea enim entis est quidem prima notio quae in nobis exsurgit, et est etiam ratio cur singulae veritates apprehendantur; sed non requiritur ut semper deinceps explicite cogitetur, cum ceteras cognitiones acquirimus. Sic amor boni generatim inspecti est primus affectus qui in animo pullulat post apprehensionem entis, quod cum bono convertitur, et est etiam veluti forma communis omnium appetitionum; sed opus non est ut actu semper eliciatur in singulis posterioribus motibus voluntatis.

9. Postremo, adeptio boni nobis adaequate respondentis, quod nimirum sufficiens sit ad appetitionem nostram penitus explen-

dam et ultimam nobis perfectionem elargiendam, felicitas nominatur. Ex qua proinde necesse est ut tranquillissima pax et gaudium oriatur in animo. Perturbatio enim et motus inde enascitur, quod re aliqua sibi debita subiectum careat. Quod certe in felicitatem non cadit, quae possessione plena boni homini convenientis constituitur.

Attamen ut vere animum expleat adeptio huiusmodi, perennis et immutabilis esse debet. Secus non quietem et pacem, sed potius summum angorem et anxietatem afferret. Quo enim maius est bonum quod possidetur, eo magis eius amittendi persuasio animum excruciat. Quare sapienter a Boëthio felicitas definita est: *status omnium bonorum aggregatione perfectus*. In qua definitione per vocem *status* includitur permanentia, per vocabulum *perfectus* excluditur mutatio. Sic autem definita felicitas possibilis revera pro homine dicenda est; ac proinde aliquod obiectum exstet oportet, ex cuius possessione in nos aliquando illa proficiscatur. Naturale enim desiderium frustraneum esse non potest; nisi naturam omnem evertere quis velit et hominem sibimet ipsum repugnantem efficere. Quod adeo absurdum est, ut ipse Kant, qui in critica rationis purae praestantissimas omnium veritates subruere non dubitaverat, in critica rationis practicae vi huius dumtaxat argumenti eas restituere coactus sit, quamvis contradictionem adstrueret inter suam metaphysicam et moralem.

Sed de his satis dicta sint; nunc ad obiectum eiusmodi plenae felicitatis vestigandum gradiamur.

Articulus II.

De obiecto felicitatis humanae.

10. Permagnae necessitatis est haec quaestio et vere capitalis in doctrina morum. Nisi enim obiectum felicitatis, ex qua perpetuo in agendo sollicitamur, ante constiterit; in incertum ferri omnes humanas actiones necesse erit, utpote quae fixo termino destituerentur, quicum ceteri intermedii fines connectantur. Sin autem perperam ac false obiectum hoc stabilitur, omnis humana vita a scopo suo deerrabit. Ad rem Tullius. « Fine in philosophia constituto, constituta sunt omnia. Nam ceteris in rebus sive praetermissum sive ignoratum est quidpiam, non plus incommodi est, quam quanti quaeque earum est in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem

« in portum se recipiant scire non possint. Cognitis autem rerum « finibus, cum intelligatur quid sit et bonorum extremum et ma« lorum, inventa vitae via est conformatioque omnium officio« rum [1] ».

Ut itaque maiore, qua possumus, perspicuitate utamur, negante prius quam aiente methodo procedemus; ut reiectis iis in quibus obiectum plenae felicitatis inesse nequit, facilius id, in quo tandem sita illa sit, appareat. Age iam in hac controversia duplex bonum nobis occurrit, increatum scilicet nempe Deus, et creatum, cuius dumtaxat adeptio nobis in praesenti vita praesto est. Si igitur mentem a futuro aevo atque a Deo abstrahimus, obiectumque felicitatis perfectae in hac vita quaerimus; in obiecto aliquo creato sistamus oportet, quod vel honestas ipsa sit, vel voluptas, vel tandem utriusque complexus [2].

Et sane huc recidunt sententiae omnes philosophorum, qui in fine ultimo constituendo a Deo cogitationem avertunt, et ex duobus elementis, corpore et animo, unde homo constat, aut unum aut alterum aut iunctionem utriusque praecipue ad tuendum suscipiunt. Quos ne ut turbam inordinatam cogitemus, duces ipsis constituamus eosque antiquissimos et praeclaros, qui stabiliores sectas condiderunt. Pro fautoribus igitur voluptatis stet Epicurus, qui in ea finem ultimum hominis reponi voluit, Aristippi placita sequutus [3]. Honesti adsertores ducat Zeno stoicorum princeps,

1 *De Finibus* l. V.

2 De bono utili mentionem non facimus, quia ut superius (§. 5.) explicatum est, ipsum sub hoc respectu non tam est finis, quam potius medium ad finem aliquem consequendum. Finis enim dicit aliquid absolutum quod spectatur propter se; utile autem dicit aliquid relativum, quod spectatur propter aliud.

3 Acriter disputatum est a philosophis utrum in voluptate corporis aut animi summum bonum Epicurus constituerit, cum virtutem etiam valde laudarit et inculcaverit. Sed adstipulandum puto sententiae S. Thomae, qui de ea re sic scribit: « Epicurei qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant « virtutes; sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum « voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis gene« rat. Propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode « voluptatem impediunt. 1 Ethicorum lect. 5. »

Huic gregi accensentur materialistae ac sensistae, quos inter Maupertuis (Essai de philos. morale) rem sic explicat. Voluptatem appellat motionem quamdam animi vel sensionem, quam homo mavult habere, quam non habere. Tempus vero, quo haec durat, in varia momenta partitur; quae momenta felicia nominat. Tum bonum reponit in summa momentorum felicium; malum contra in summa momentorum infelicium. Cum vero quisque homo utraque summa afficiatur, unam ex

qui in virtute, vel melius in sapientia virtute praedita bonorum extremum constituit; quod etiam ante ipsum fecisse videtur Antisthenes. Denique qui in virtute simul et voluptate finem ultimum residere velint, auctorem habeant Aristotelem, ex quo Peripateticorum secta manavit. Is enim duplicem felicitatem distinguit, unam, quam *theoreticam* appellat, eamque homini solitario attribuit, utpote quae in speculatione sita sit; aliam, quam vocat *politicam* et hominis socialis propriam, eamque constitui docet ex summa bonorum omnium tum animi tum corporis tum etiam fortunae; quod idem est, ni fallor, ac felicitatem in coniunctione voluptatis cum virtute reponere. At vero gradatim ostendemus nullam ex hisce sententiis probandam esse, idque claritatis gratia distinctis propositionibus praestabimus.

PROPOSITIO I.

Voluptas nequit esse supremum hominis bonum.

11. *Prob.* Duplex voluptas considerari potest: corporea, quae ex rebus sensibilibus; et incorporea, quae ex bonis spiritualibus carpitur. Neutra dici potest supremum hominis bonum. Et sane, si de corporea sermo est, id dici aliter non posset, nisi homine ad vilitatem belluarum abiecto. Nequit enim summum bonum in re sensili pro homine constabiliri, nisi in ipso, praeter corpus et sensum, nihil quod praestabilius sit inesse dicatur. Quantum igitur constat animi mentisque existentia, eiusdemque prae corpore et sensu nobilitas; tantum Epicurei commenti falsitas elucescit. Ut nihil dicam de turpitudine, brevitate, oppositione mutua, vicissitudine, ceterisque damnis, quibus voluptas sensuum maxime abundat; quae omnia a vera hominis felicitate abesse debent. Sed ut facillime res innotescat, quis adeo impudentis est oris ac tam dissolutis moribus gaudet, qui, si optio ipsi daretur: *velletne tantum voluptate tabescere an virtutem voluptati coniungere,* primum ex his optatis deligendum esse reponeret? Quod si nemo est adeo effrons, ut praeter voluptatem non aliud etiam optabile esse fateatur; nimis perspicuum est finem ultimum in ea reponi non posse.

Nec quidquam proficeret is, qui, corporeis reiectis, ad spiritualem delectationem confugeret, ut in ea bonorum extremum cerni

altera subduci iubet. Si, subductione facta, aliquid boni superest, habetur felicitas; sin aliquid mali remanet, habetur infelicitas. Quam sententiam fere iisdem verbis recoquere conatus est Gioia. (Elem. di Filos. parte 3, c. 1.)

vindicaret. Nam ut omittam ceteras qualitates proprias finis ultimi, quas superiore articulo descripsimus; id unum animadvertere sufficiat: delectationem, quaecumque tandem ea sit, non esse obiectum ad quod adipiscendum nitimur; sed effectum dumtaxat et consequentiam naturalem ex adeptione boni optabilis proficiscentem. Immo etiam, ut supra dixi, constitui nequit pro fine actionis, quin rerum et rationis ordo a natura propositus perturbetur. Praeterea si delectatio spiritualis supremum esset bonum hominis, propter quod cetera appetantur; profecto ea esset quae ex bono honesto dimanat; id enim proprie ad rationem pertinet. Atqui nemo non videt bonum honestum, si propter delectationem appetatur, illico a sui natura desciscere. Eiusmodi enim est, ut non alia ratione optari exigat, nisi quia decet, etiamsi nullam animo voluptatem afferret; neque hac praerogativa spoliari potest, quin prorsus perimatur et intereat. Quare etsi iuxta naturae ordinem sit nos de adeptione boni honesti delectari; valde tamen praeposterum esset si ad eiusmodi delectationem bonum ipsum honestum dirigeremus. Sic qui virtutem exercet, recte poterit de exercitio hoc gaudere, neque idcirco vituperari potest; at vehementer vituperaretur, si propterea virtutem exercere se diceret, quia voluptatem aliquam inde decerpit.

Propositio II.

Sapientia et virtus nequeunt esse ultima et suprema hominis felicitas.

12. *Prob.* Obiectum felicitatis tale esse debet, ut eius adeptione homini ex omni parte bene ac beate sit, omnisque eius appetitio expleatur. Secus, si aliquid ulterius desiderandum superesset, finis ultimus dici non posset; quippe cum appetitionem ultimo non finiret. At vero virtus et sapientia, etsi magna hominis sint bona et omnibus viribus expetenda; tamen tantum sibi non vindicant, ut eum undecumque perficiant, nec ipsi quidquam aliud concupiscendum relinquant. Nam ut omittam ea nunquam in tantum augescere et extendi, ut ulterius augeri et crescere sine fine iugiter nequeant (quod aperte coniungitur cum desiderio potioris boni); certe a sanitate, a divitiis, a pulchritudine, a virium robore, a diuturnitate vitae revera differunt. Haec autem esse bona homini in praesenti statu suo modo convenientia nemo negabit; ad quae appetenda adeo sollicitatur, ut saepe pro virtute servanda cum eorum iactura magnam sibi vim inferre debeat.

Sapientia igitur etiam virtuti coniuncta supremam hominis beatitatem non constituit; ac si cui proponeretur num vellet sapientia tantum ac virtute ornari, an his, sine ullo eorumdem detrimento, sanitatem, pulchritudinem, honores atque similia honeste adiungere; haud dubito quin hoc secundum optaret. Quod si quis contrarium eligit; ad hanc electionem non movetur, nisi amore altioris boni, quod quidquid creatum est excedit.

Propositio III.

Nec complexus voluptatis cum virtute et sapientia potest esse supremum hominis bonum.

13. *Prob.* Complexus voluptatis cum virtute et sapientia idem esset atque omnium bonorum finitorum coniunctio, quae aliquo modo ad hominem pertinere possunt. Hoc posito, quaerimus in primis utrum eiusmodi bonorum coniunctio in praesenti vita sit possibilis? Ut omittam multa ex hisce bonis, qualia sunt ea quae fortunae dicuntur, in potestate hominis sita non esse, quis est qui non videat bona corporis cum bonis animi, et voluptatem cum virtute adeo in huius vitae cursu pugnare, ut alia nonnisi aliorum detrimento et pene dixerim interitu habeantur? Luculenter id patet in virtutibus, quas heroicas appellant; quae potissimum exercentur, maximis malis, quae perituram hanc vitam afficiunt, fortiter tolerandis. Ergo nisi felicitas inter chimaeras reponi velit, in complexu bonorum omnium, quae ad hominem in hac vita referuntur, non consistit.

Insuper obiectum beatitatis humanae tale esse debet, ut eius adeptio statum constituat perennem et mutationi non obnoxium, nec molestiam ullam aut perturbationem admittat, sed iucundissimam tranquillitatem. Secus a finis ultimi ratione deficeret; quippe quod desiderium et motum animi penitus non expleret. At vero, ipsa sic ferente natura, ab his bonis, quantulam eorum partem in hac vita acquiramus, vicissitudo perpetua, mutatio, amittendi metus, defectuum admixtio, curae mordaces, labor, et innumera, quae connumerare non vacat, incommoda vix quidem toleranda excludi non possunt. Ergo in ipsis extremum bonorum ac finem ultimum residere, nisi amens sit, nemo dixerit.

Postremo, ne longior sim, obiectum felicitatis cum maximum sit bonum hominis, ad quod cetera referuntur (quae non aliter appetuntur nisi quatenus ad eius adeptionem animum adiuvant) eiusmodi esse debet, ut nunquam cum laude contemni possit, nec

eius iactura in praestantiorem hominis excellentiam redundet. At vero, si virtus tantum excipiatur, complexus bonorum praesenti vitae convenientium saepenumero sapienter ab homine despicitur, cum pro patria caritate ex. gr. bonis omnibus defecturis se abdicat ac si opus sit mortem ipsam oppetere non recusat. Immo ad hoc tenetur etiam, si forte contigerit ut bona quaevis et vitam sine scelere servare nequeat. Falsum est igitur in his bonis, quae ad praesentem vitam pertinent, finem ultimum reperiri. Adde his reliqua argumenta, quae ad veram sententiam persuadendam mox afferemus.

Propositio IV.

Supremae felicitatis obiectum aliud esse non potest nisi Deus.

14. *Prob.* Nisi felicitas vanum nomen per delirium dici velit auctorque naturae munificentissimus nobis ad illudendum et dire excruciandum adeo acrem felicitatis cupidinem animo indidisse fingatur; altius pandendae sunt alae, ac terminos periturae huius vitae praetervecti in aevo non defecturo, quod praesenti labori succedat, felicitatem nanciscamur oportet, orituram ex obiecto quod a praesentibus longe discrepet. At obiectum hoc aliquid esse, quod creatum et finitum sit, minime potest. Bona enim huiusmodi, cuiuscumque conditionis sint, naturalem et necessariam dependentiam et ordinem ad perfectius bonum, nempe Deum, involvunt; ac proinde cognitione et bonitate sua desiderium excitant cognoscendi et possidendi bonum illud altius, ex quo pendent et cuius bonitatem participant. Ultimus igitur appetitionis terminus esse nequeunt. Praeterea obiectum felicitatis naturali propensioni in bonum penitus explendae respondeat opus est. Illa autem naturalis propensio in ente cognitione praedito, cognitionem ipsam pro mensura habet ac norma. Cognitio autem humana infinitum respicit et bonum plane immetatum. In hoc igitur hominis desiderium natura sua fertur, ac proinde in nullo creato bono conquiescere plane potest. Cum vero eiusmodi bonum, quod nullis limitibus circumscribatur, aliud nullum sit nisi Deus; felicitas humana nonnisi in Deo reperiri dicenda est; ex cuius adeptione omnia bona accommodata statui, in quo illum consequimur, proficiscantur.

Quae quidem adeptio summi boni iis facultatibus obtingit, quae obiectum eiusmodi respicere possunt et rationalis animi sunt pro-

priae; nec cum perituro corpore intereunt, sed utpote spirituales omnino in immortali animo perpetuo resident. Hae autem non sunt aliae nisi intellectus et voluntas; quarum prior plena quadam et directa contemplatione supremum illud Verum amplectitur, in quo quidquid veritatis est eminentissima ratione continetur; altera tranquillissimo amore tanti boni, in quo perfectissime cernitur quidquid extra ipsum bonitatem imperfecte participat, mulcetur, et immenso quodam gaudio propter adeptionem hanc non defecturam perfunditur. Quare cum felicitas hominis obiective ipse tandem sit Deus; patet profecto animum humanum, cum felicitatis amore iugiter sollicitatur, in Deum, licet id forte nesciat, revera tendere, et nonnisi erroris admixtione et libertatis abusu, quoties in alio obiecto finem suum constituit, a Deo deflectere. Atque haec tam sublimis veritas ipsi Platoni, licet lumine Fidei destituto, illuxit; qui supremam hominis felicitatem in contemplatione reposuit summi boni universalis, quae non caliganti huic aevo concedatur, sed animum corpore solutum in perennitate vitae maneat [1].

Solvuntur difficultates.

15. Quae disputavimus rem, de qua agimus, satis superque in luce ponunt; nihilominus opportunum erit difficultatibus satisfacere, quae forte ex opinionibus nobis adversantibus depromi possent.

Sic igitur I. pro voluptate quis arguet: Finis ultimus in eo reponitur, quo propter se concupiscitur et ad quod omnis operatio hominis tendit. Atqui talis est voluptas. Et sane voluptas ad aliud non ordinatur; ridiculum enim esset quaerere cur quis delectari velit.

1 Hanc Platonis sententiam de felicitate, quae in contemplatione boni universalis consistat, perperam refutavit Aristoteles. Illi enim obiecit nullam esse formam universalem bonitatis, quam singula bona particularia participent, et quae abstracta ex ipsis cogitetur tamquam contemplationis obiectum, sed singula individua propria et peculiari bonitate subsistere. Verum interpretationis errore deceptus est, existimans Platonem de abstracta quadam bonitate fuisse loquutum cuius res individuae, quae extant, participes sint. Quod longe a Platonis mente discedit, qui non bonum abstractum sed concretum et reale, summum tamen et eminenti ratione omnem bonitatem amplectens, intelligebat; quod aliud profecto non est, nisi Deus. Atque hoc sensu ipsum interpretati sunt e SS. Patribus non pauci, et eruditissimus Bessarion in opere contra Calumniat. Plat. l. 1, c. 7. Quae quidem interpretatio satis aperte erui posse videtur accurata meditatione eorum, quae Plato dicit in sexto de Republica et in Phaedone praesertim.

Itemque cum operatio appetentis animi sit motus quidam tendens in obiectum, motus autem ad quietem aspiret; in quiete eiusmodi ultimus finis constituendus est; haec vero quies voluptas nominatur. In voluptate igitur ultimus finis collocari debet.

Resp. Si ea, quae explicavimus, diligenter perpendantur; difficultas haec omnino evanescit. Nam in primis finis ultimus non est id, quod utcumque propter se concupiscitur; sed est id, quod iuxta naturalem ordinem concupiscitur propter se tamquam obiectum nos maxime perficiens et quod nulla ratione ordinetur ad aliud. Eiusmodi autem non est voluptas, quaecumque tandem ea sit, sive sensilis sive etiam rationalis. Quies enim in bono, quod concupiscitur, est quidem effectus necessario consequens adeptionem eiusdem, sed obiectum per se non est; praesertim vero non est obiectum maximum, cum sit modificatio quaedam subiecti finiti ac proinde limitibus circumscribatur. Neque est id quod iuxta rationis ordinem per operationem intenditur; operatio enim a natura non ad delectationem sed ad obiectum assequendum dirigitur. Denique voluptas, ut supra dixi, etsi non referatur ad honestum tamquam medium ad finem (id enim boni utilis tantum est proprium), refertur tamen ut effectus ad causam, cuius praestantia et bonitas proprie concupiscatur.

Atque hinc ducimur ad respondendum alteri parti difficultatis. Nam pro ente ratione praedito finis id proprie dicendum est, ad quod tendit operatio tamquam ad obiectum naturae accommodatum, ex cuius carentia subiectum sollicitatur; non vero id ad quod operatio tendit tamquam ad desitionem status illius irrequieti, qui ex convenientis obiecti absentia exoritur et qui indigentia nominatur. Cum enim ideo nascatur haec indigentia, quia obiectum conveniens abest; profecto patet naturam obiectum ipsum intendere, atque propterea irrequietum illum statum excitare in animo, ut is ad obiectum consequendum nitatur. Cum itaque rationalis causa ordini naturae in operando conformare se debeat, manifestum fit ab ea obiectum ipsum sibi conveniens debere appeti; non vero quietem inde orituram, nisi secundario; modo tamen turpitudine careat et primaria intentio circa obiectum ipsum non excludatur. Si contra fieret, rationalis motus animi omnino perverteretur. Nam voluptas proprie et per se non impellit, nisi entia ex instinctu tantum operantia, quemadmodum sunt bruta. Haec enim, utpote quae ratione destituuntur, ordinem a natura intentum internoscere minime possunt, sed tantum ex sensione illa irrequieta, quae indigentia dicitur, sollicitantur. Et quoniam haec ut talis ad quietem tendit, quae ex adeptione boni profici-

scitur; hinc optime dicitur quies eiusmodi esse finis cur bruta operentur [1].

Obiic. II. Argumentum, quod ex appetitione ceterorum bonorum contra Stoicos affertur, nullius momenti est. Nam, ut ipsi philosophabantur, virtus tantum ut bonum appetitur, çeterae autem res non ut bonae sed ut commodae et congruae appetuntur.

Resp. Responsione hac Stoici velle verbis illudere videntur. Cum enim concedant praeter virtutem alia quoque ut commoda naturae concupisci; his, nomine tantum detracto, boni naturam reapse relinquunt. Quid enim aliud est bonum, nisi id quod, utpote naturae aliqua ratione conveniens, appetitionem excitat? Quare argumentum a nobis contra illos allatum, etsi non unicum fuerit, tamen valore suo destitui nequit. Vanitas autem stoicae doctrinae vel inde patet, quod illa suis dogmatibus nunquam veraces virtutis amatores, sed hypocritas tantum genuerit. Quod, ut de aliis taceam, in Seneca famosum habet exemplum, qui licet multa egregie scripserit adversus avaritiam, adulationem, luxuriam, tamen his vitiis non leviter indulsit.

Obiic. III. Ut Ahrens [2] et Damiron [3] opinantur, supremum hominis bonum in evolutione completa omnium eius facultatum situm est. In hoc enim cuiuslibet entis perfectio consistit, ut proprias facultates plene explicet. Haec igitur explicatio ultimus finis hominis dicenda erit.

Resp. Haec sententia si, ut verba sonant, accipitur, confundit in primis duo, quae maxime distinguenda sunt, medium videlicet et finem. Cum enim ideo facultates evolvantur, ut ad propriam perfectionem deveniant; ad summum ipsa perfectio, ad quam facultates tendunt, non vero earumdem evolutio ultimus finis haberi posset. Et sane facultates velut instrumenta sunt quaedam, quae homini natura concessit ut earum operatione obiectum aliquod consequatur. Unde qui in earum exercitio finem hominis poneret, ei esset similis qui diceret finem pictoris ex. gr. esse exercitium penicilli. Deinde haec sententia ex eo etiam nutat, quod finem ultimum in re prorsus impossibili collocet. Qui enim fiet ut omnes hominis facultates complete perficiantur, cum ad id et tempus et vires et opportunitas et vita ipsa deficiat? Ut nihil

1 Hinc mirum esse non debet si Hobbes, Helvetius, Robinet, et omnes generatim sensistae, postquam homini solam sensibilitatem tribuerunt, unanimi plane consensu eius felicitatem in voluptate collocarunt.

2 *Cours de droit naturel* 1 part. gén. chap. 1, §. 4.

3 *Morale* t. I. Preface.

dicam quod illae ita inter se plerumque se habeant, ut unius evolutio, praesertim si plena sit, alterius evolutionem excludat. Itemque omnium facultatum evolutio etiamsi possibilis esset; tamen cum augeri iugiter sine fine posset, nunquam ad certum terminum vita humana spectaret; ut omittam vicissitudinem, varietatem, amissionis metum, defectum potestatis, ceterasque imperfectiones quae evolutionem hanc comitantur; quaeque a vero fine ultimo abesse deberent. Denique haec opinio hominem ordine destitutum ac praeposterum efficit. Nam si, ut ante diximus, homo ordinatus vi naturae est; eius facultates harmonice temperari inter se oportet ita, ut una dominetur, ceterae autem illi deserviant. Proinde bonum maximum ad principem facultatem, quae in homine ratio est, pertinere debet, atque ita ut eam expleat et cumulate perficiat. Quod quidem bonum, ut probavimus, aliud esse non potest nisi Deus. Ceteras autem facultates sic evolvi opus est, ut ad bonum hoc consequendum suo modo conferant, et iuxta circumstantias vitae, quibus homo forte afficitur, exerceantur, aut secus. Unde oritur ut pro harum circumstantiarum varietate una potius facultas quam altera explicetur; debite tamen et cum ordine ad finem. Nam si forte contingeret ut pro rerum eventu facultatis alicuius evolutio supremo hominis bono inutilis evadat, vel nobiliori quae magis fini conducat reluctetur; prudens esset et rationi maxime consentaneum ut eius evolutio praetermittatur. Immo tunc illa ipsa evolutionis carentia ei facultati conveniet non quidem *absolute* consideratae sed *relative*, quatenus non suam sed hominis perfectionem spectat, et quasi instrumentum ad veram ac praestantissimam eius perfectionem assequendam opitulatur.

Obiic. IV. Finis ultimus nequit esse id, ad quod homo nullam proportionem habet. Atqui homo, utpote finitus, nullam proportionem habet cum Ente infinito. Ergo in eiusmodi obiecto finis ultimus hominis reponi nequit.

Resp. Homo, quia limitibus circumscribitur, nullam quidem proportionem *magnitudinis* ad Deum habet; eius enim realitas, utcumque sine fine aucta aut multiplicata cogitetur, nunquam infinitum, quod est Deus, aequiparat. At habet proportionem *habitudinis* seu *ordinis*; siquidem, utpote intelligentia et voluntate praeditus, pro obiecto habet verum et bonum immetatum, quod concrete nonnisi in Deo reperitur. Id autem oppido sufficit ut Deus pro fine hominis constituatur, licet non infinito modo sed finito tantum attingendus ab eo sit. Nec instes inquiens, Deum utpote qui simplex est, non posse non omnimode percipi. Nam obiecti simplicitas excludit quidem materiales partes, quarum una ca-

piatur, alia vero nequaquam; at minime postulat ut, si percipitur, una tantum sibique aequali cognitionis intensitate percipiatur. Id enim pendet ex perfectione subiecti cognoscentis quod perspicaciore aut hebetiore lumine sit praeditum. Cuius rei in nobis ipsis exemplum habemus; siquidem eadem simplex veritas exempli gratia, immortalitas animi aut primae causae existentia, maiore perspicuitate ac plurium relationum intuitu attingitur a sapiente, quam ab homine rudi aut scientiis vix exculto.

Obiic. V. Tandem occurret fortasse quispiam dicens totam hanc ultimi finis vestigationem iuri naturae, ad quod huius libri tractationem dirigimus, inutilem prorsus esse. Nam, ut inquit Puffendorfius, ius naturae nonnisi praesentem vitam spectat et pro scopo non aliud habet nisi hominem civilem efficere. Praeterea, ut asserit Voltaire, summum bonum et summum malum non aliud nisi chimaera est.

Resp. Puffendorfii assertio inde oritur, quod iuris naturae conceptum et praesentis vitae indolem non rite perspexerit. Nam ius (sive eius nomine lex aut rectum et iustum intelligitur), a fine ultimo praescindere nequit. Nam cum lex in ordinatione consistat, a fine, ad quem subiectum, pro quo fertur, vi naturae dirigitur, considerationem avocare non potest. Rectum autem morale vi finis agnoscitur. Nam ea operatio recta nominatur, quae ad finem sic pergit, ut minime divertat ab ipso; sicut in geometria linea recta illa dicitur, quae brevissima est omnium inter duo puncta ductarum; seu quae ab uno puncto ad alterum ita porrigitur, ut hac illac minime fluctuet. Nec dicas satis esse ut fines intermedii et proximi cogitentur; nam hi recte intelligi nequeunt, sine implicita saltem coniunctione cum fine ultimo, cui assequendo prodesse debent vel saltem non obesse. Vita autem praesens est huiusmodi, ut ad alteram eventuram suapte vi dirigatur; nec civilis cultus consistere potest sine ordine morali, qui ut patet, a fine ultimo hominis normam accipit.

Scomma vero Volterianum una est ex consuetis sophistae illius ineptiis, quae hominem atheum et materialistam non dedecent, qui non aliunde quam ex impio risu et sarcasmo delectationem carpit. At ne confutatione quidem dignum apparet homini sano, qui propensionem ineluctabilem et naturalem ad summum bonum in homine detegit; ac proinde intelligit eiusmodi bonum reale esse debere, et ad adipiscendum possibile, nisi homo tamquam opus inexplicabile et contradictorium fingi velit.

Articulus III.

De destinatione hominis in hac vita.

16 Ex iis, quae superius explicata sunt, liquido patet felicitatem veri hominis in praesenti vita minime concessam esse, nec bonum illud infinitum, cuius amore in singulis appetitionibus impellimur, in ulla creata re, sed in solo obiecto increato, Deo nimirum, reperiri, quod post fata corporis assequamur. Restat igitur ut vita praesens, tamquam praeparatio quaedam et veluti tirocinium, ad statum illum habeatur, sitque quasi palaestra homini data, in qua honestarum actionum exercitio se illius supremi boni adeptione dignum efficiat. Et sane nisi hominem, natura repugnante et contradicente, in duo entia plane distincta, immo etiam nullo inter se vinculo connexa, partiri volumus, ordinemque divinae sapientiae unitate debita destituimus; vita praesens a futura dissocianda minime est, sed potius cum ipsa amico foedere colliganda. Talis igitur esse debet inter utramque coniunctio, ut una ad alteram ducat, sitque eius veluti via et inchoata possessio. Nisi haec veritas altas in animo radices agat, ac prae oculis iugiter habeatur; nec ordinem naturae explicare, nec sapientiam Conditoris detegere, nec vitam ac mores rite componere, nec tranquillitate perfrui homo poterit; sed omnia inordinata, praepostera, iniusta apparebunt: virtus omni venustate viduabitur, existentia insomnium delirantis phantasiae iudicanda erit, cor hominis vaga quadam et insatiabili cupiditate inhians diris cruciatibus dilacerabitur. Immo nec civile consortium superstes erit, sed quaeque domus in cubile quoddam ferarum convertetur, ac singula humana individua belluis ferociora evadent. Quare societatis et moralitatis hostes huc nervos intendunt et omnes conatus dirigunt, ut, si fieri possit, hominibus persuadeant felicitatem nonnisi in terris esse quaerendam; atque in hac eventurae vitae negatione *Socialismi* systema superstruunt. Quod si nefario scopo frustrantur, id ex insuperabili luce procedit, qua contraria veritas renidet, et vi cuius tam profunde animis populorum insidet; ut plus minus obscurari et debilitari aliquando possit, penitus extirpari non possit.

Id ergo cum constet, quaeres: quodnam erit bonum illud maximum et praestantissimum homini procurandum et assequendum in hac vita, ut destinationem suam rite impleat? Cui quaestioni sequens respondebit propositio.

Propositio.

Hominis destinatio pro hac vita in ordine morali procurando et promovendo sita est.

Prob. Bonum, ad quod adipiscendum in hac vita homo destinatur, tale esse debet, ut cum conceptu quem paulo ante innuimus optime concilietur; quatenus eius procuratio reapse constituat praesentem vitam tamquam gymnasium, in quo homo exerceatur et ad futuram beatitatem se praeparet. Deinde necesse est ut hoc bonum maximam homini perfectionem importet, ab omnibus facile comparandam; siquidem homo persona est et in eius potestate esse debet, ut destinationem impleat propter quam conditur. Tandem eiusmodi bonum contineatur oportet in fine universali, quem Deus spectavit in rerum universitate molienda. En triplex character quo insigniri debet bonum illud, cuius adeptio destinationem hominis constituit. His praeiactis, dico bonum eiusmodi non esse aliud, nisi ordinem moralem procurandum et promovendum; siquidem in hunc praesignatae notae adamussim quadrant.

Et sane, ut auspicer ab ultima, Deus idcirco mundum fabricatus est, ut se quodammodo diffunderet et suas perfectiones manifestaret. Quod duobus ordinibus constituendis assequitur, ordine nimirum materiali et ordine spirituali, quorum alter ex rebus ratione carentibus, alter ex creaturis rationalibus exsurgit. At inter has hoc discrimen intercedit, quod illae non propria determinatione moveantur, sed intentionem divinam necessitate naturae perficiant. Sic *coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum Eius annuntiat firmamentum.* Contra creaturae rationales libertate sunt praeditae, et actibus operantur ex deliberata voluntate proficiscentibus, ex quibus rite positis ordo moralis efflorescit. Ergo ordo moralis ad finem pertinet, quem Deus in creatione rerum intendit. Immo praecipua pars est illius finis; siquidem per ipsum Dei gloria proprie completur, quam ordo physicus in tantum attingit, in quantum ad moralem dirigitur. Ut igitur homo fini se conformet, propter quem existentiam a Deo recepit; necesse est ut pro viribus ordini morali constituendo et amplificando adlaboret tum in se tum in aliis, quorum cura ad ipsum pertineat.

Id vero dum homo praestat, summam etiam perfectionem acquirit prout rationalis natura est. Bonum enim rationis in ordine cernitur, perque ipsum virtus omnis in animo generatur. Tum

etiam perfectionem ponit in inferioribus facultatibus; quae in tantum hominis sunt propriae, in quantum rationis iuvandae ministerio funguntur. Nec difficultatem non superabilem incurrit; siquidem ordinate agere nemo non potest. Quare sic perfectionem maximam includit, ut tamen ab omnibus, qui velint, obtineri queat.

Denique homo vi huius moralis ordinis ad finem alterius vitae consequendum se convenienter disponit, cum eoque praesentem vitam arctissime innectit; siquidem ordinis moralis caput et corona est Dei tandem adeptio, in qua divinae gloriae manifestatio maxime perficitur. Quare in eiusmodi obiectum, quod assignavimus, characteres omnes conveniunt qui in destinatione hominis determinanda postulandos esse diximus.

17. At enim quid in particulari requiritur ad hunc moralem ordinem habendum? Inspiciatur ordo physicus, atque ex eius analogia et proportione de ordine morali iudicabitur. Porro ordo physicus ex tribus potissimum elementis exsurgit: ex debita collocatione corporum, ex eorum motibus iuxta leges a Deo impositas, ex consensu virium diversarum sese pro opportunitate explicantium. Consimili pacto efflorescet ordo moralis, si creaturae rationales haec tria actibus suis liberis procurabunt: nimirum occupationem debiti situs, fidelem observantiam legum divinarum, evolutionem harmonicam virium sub regimine rationis. Primum praestabunt, amplectendo illum vitae statum, ad quem a divina providentia vocantur; secundum, obtemperando praeceptis divinis sive generalibus sive peculiaribus; tertium, semet aliosque perficiendo iuxta proprii status conditionem et circumstantias. Haec si fient, mundus ille moralis efformabitur, cuius pulchritudo tanto est rerum materialium ornatu praestabilior, quanto spiritus corpori praestat, ac brutis viribus lex intelligentiae et actuosa virtus voluntatis antecellit. Ad hunc igitur actibus suis liberis constituendum, ac pro virili augendum homo niti debet assidue, si finem huius vitae implere velit et propriae destinationi obtemperare. Id vero si praestiterit, iam tunc felicitatem ultimam, quantum in praesenti vita licet, praegustare incipiet; tum quia praecipua pars ordinis moralis in cognitione et dilectione Dei sita est; tum quia, qui ordinem moralem servat, spe firma gaudet adipiscendi tandem aliquando perfectam felicitatem. At vero, qui boni alicuius consequendi spe certa fruitur, illud iam possidere aliqua ratione dici potest; ac proinde iam felix est. Contra, qui de suprema felicitate assequenda desperat; is etiamsi ceteris affluat bonis, miser omnino et infelix revera existimabitur. Quis enim non mise-

rum dixerit eum, quem super maxima imminet miseria? Maxima autem miseria est amissio summi boni cum ceterorum privatione coniuncta.

18. Quae explicata sunt rationem nobis aperiunt, cur Dei cognitio, quae ad plenam futurae vitae felicitatem pertinet, hominem a divino amore recedere minime sinat; non ita Dei cognitio quae modo habetur et quae nobis Deum repraesentat ut terminum ordinis, in quo nosmetipsos liberis nostris actionibus constituere debemus. Nam cognitione illa, futurae vitae felicitatem constituente, Deus distincte et clare repraesentabitur ceu fons totius boni quod nobis in illo statu provenire potest, ita ut bonitas omnis, quae in ipso perfecta reperitur, extra ipsum nonnisi defectibus admixta et terminata conspiciatur. Quare cum voluntas nonnisi a bono allici possit, idque melius in Deo, quam in quolibet alio obiecto, inveniri evidenter et distincte perspiciat, impossibile est ut a Deo se avertat propter alterius boni amorem. At contra Deus praesenti nostrae cognitioni respondens, prout terminus est ordinis moralis conservandi, nobis obiicitur tanquam aliquid adeptione arduum, quod nimirum attingi a nobis nequeat, quin vim passionibus inferamus et non pauca bona a nobis abdicemus, quae in praesenti vitae statu nos vehementer alliciunt. Quae quidem bona in nobis ad Deum ordinandis minime includuntur, sed excluduntur potius. Quare voluntas extra hunc ordinem et extra Deum sic perspectum plura bona reperit, praesenti hominis statui accommodata, quibus sollicitari se persentiscit et a divino amore abstrahi. Atque id ipsum sapientissime a summo Rectore constitutum est, ut adeptio felicitatis ultimae et sempiternae praemium esset virtuti propositum et ab homine propriis suis actionibus quodammodo elaboraretur; quemadmodum natura entis liberi et rationalis exquirit.

19. Ex superius disputatis intelligitur etiam quam fallaciter et prave Ieremias Bentham postquam utilitatem in principium et criterium moralitatis convertere studuit, ad eam deinde determinandam bonum hominis proprium illud esse dicat, quod prae ceteris voluptatem affert [1]. Sed haec in homine heterodoxo miranda non sunt; mirandus potius Genuensis, qui in felicitate praesentis vitae constituenda non melius philosophatus sit. Is enim postquam ad rem hanc definiendam, naturam hominis discutiendam esse dixit, concludit tandem felicitatem nonnisi in doloris et aegritudinis vacuitate reponi. En eius verba: « Ecquid natura

[1] In opere quod *De Cive* inscripsit.

« nostra poscit? Nempe non dolere corpore, non aegrescere ani-
« mo; idque persentiscere vivide constanterque. Igitur conscientia
« vacuitatis doloris et aegritudinis magnum est illud bonum et
« summum, quod in hac vita homines appetunt et sequuntur.
« Ei cogitant, ei adlaborant; quidquid agunt, quidquid abstinent,
« fugiendi causa doloris, repellendaeque aegritudinis agunt absti-
« nentque. Quin si dolent, dolent ne doleant [1]. » Nescio an aliter Epicurus loqui potuisset. At id non tam ipsi quam temporibus, in quibus versabatur et quibus indulgere cupiebat, vitio vertendum est. Sensistarum enim philosophia se in Italiam etiam propagarat; nec metaphysicam tantum, verum, ut consequens erat, ethicam quoque vitiaverat. Sed ut ad auctorem nostrum revertamur, ecquis non videt illum non modo naturam hominis sed facta etiam virorum honestate praeditorum, ex quibus iudicium petendum est, perperam consuluisse? Nam natura hominis duo elementa complectitur: corpus nimirum et animum, sensum et rationem. Iamvero, ut alias dictum est, etsi sensilis appetitio, quae non perspicientia ordinis sed instinctu tantum ducitur, ad voluptatem et doloris carentiam tendat (quippe quae ad incommodum subiecti sentientis statum, qui dolor dicitur, repellendum nitatur); tamen rationalis appetitio, quae dictamen intelligentiae, rerum causas et relationes internoscentis, sequitur, ad obiectum tendit quod omnino propter se appeti debet; neque illud ad voluptatem vel aegritudinis carentiam tamquam ad finem referre potest, quin ab ordine a natura sibi praescripto deficiat. Atque id ipsa experientia confirmat; frugi enim homines et laude digni virtutem propter virtutem ipsam volunt, eamque implicite vel etiam explicite ad Dei gloriam referunt, non vero ad voluptatem; idque si facerent, non approbatione sed vituperatione digni censerentur et boni esse desinerent. Ordinem enim obiectivum subiectivo subiicerent, nec ad rationis praescriptum, sed iuxta caecum instinctivae naturae impetum actiones suas moderarentur.

20. Discedere hinc nequeo antequam difficultatem unam proponam, quam quis oggerere fortasse posset. Sic enim dicet aliquis. Ordo moralis, quicum plena felicitas in futuro aevo consequenda connectitur, bonum rationis est dumtaxat. Sed homo sensu etiam coalescit, qui ad longe diversa bona relationem habet. Haec igitur etiam in hac vita consequi necesse est, ut beatitate, quantum possit, homo perfundatur. Et sane etiamsi ordo moralis ab homine accurate servetur; tamen negari non potest quin ve-

[1] *De iure et officiis* c. 1, §. 5.

hemens inclinatio ad illa alia bona supersit, quae sensibilitatem respiciunt. Nisi ergo haec etiam inclinatio expleatur, ad aliud natura tendet; ac proinde finem et felicitatem sibi convenientem assequuta esse minime dici poterit.

Verum ex iis, quae superioribus articulis dicta sunt, obiectionis huius vanitas facile patet. Nam bonum summum, quod beatitatem proprie dictam constituat, in hac vita nequaquam consequimur. Sermo igitur tantum esse poterit de beatitate imperfecta, quae in adeptione illius boni consistit, quod pro vitae praesentis statu maximum et prae ceteris naturae nostrae proprium sit. Iam vero bonum maximum et proprium pro quaque natura illud est, quod supremae eius inclinationi respondet. At id in homine bonum rationis esse nemo non videt. Ceterae autem inferiores propensiones, quoniam supremae illi subduntur, mensura quadam expleri exigunt, quatenus ad eius perfectionem aliquid conferant. Quapropter si quando supremae propensionis perfectio postulat ut aliqua ex inferioribus omnino vacet; idipsum consentaneum naturae erit eique commodum. Quod si in hoc non plena quies et integra ex omni parte inclinationis naturalis expletio habetur, mirum nemini esse debet; siquidem non de fine ultimo ac felicitate completa, sed de fine intermedio ac felicitate incompleta agitur. Iamvero quemadmodum felicitas plena poscit ut nihil ultra appetendum supersit, sed omnis propensio naturae quae in statu illo viget saturetur: sic imperfecta felicitas, hoc ipso quod imperfecta est, cum ulteriori propensione, cui non satisfiat, immo cum doloribus et defectibus optime sociatur.

Haud tamen inficior, quo magis dolores hi minuantur et cetera augescant bona (modo ordini morali, qui proprie felicitatem praesentis vitae constituit, non contradicant), eo melius naturam humanam, prout composita est, se habere. Sed id verum est non quoad *substantialem*, ut ita dicam, felicitatem hominis propriam et *relative* ad finem ultimum, sed quoad *accidentalia* quaedam et *absoluta* quadam consideratione, quae ad ambitum huius vitae tantum restringatur. Atque hoc sensu minus proprio solent vulgari sermone infelices appellari qui terrenis bonis fere omnino carent aut magna quadam calamitate premuntur. Qui tamen, si virtutum exercitio ordine morali instructi sunt; propriam hominis felicitatem revera possident. Immo si carentiam illam bonorum aut calamitatis tolerantiam ad ordinem hunc in se confirmandum et augendum virtute flectunt; longe feliciores esse videbuntur, quam ii, qui consimili virtute carentes bonis ceteris deliciisque affluunt. Profecto nullum spectaculum nobilius aut pulchrius rationi obiici

potest, quam vir iustus qui nullis adversae fortunae casibus superetur. Quod certe non esset, si ad hominem in hac vita perficiendum non modo honestas ac virtus, sed etiam cetera corporea aut externa bona postularentur.

CAPUT SECUNDUM

DE FACULTATIBUS QUAE AD ACTUS MORALES ELICIENDOS CONCURRUNT.

Destinationem hominis in hac vita eam esse diximus, ut ad ordinem moralem constituendum tuendumque operetur. Exinde rectitudo et moralitas in eius actus liberos derivatur, ad quos propius contemplandos accedimus, prout ab homine per facultates idoneas exeruntur. Qua in re quatuor discutienda esse videntur; facultas, qua ordo moralis detegitur, quae in ratione sita est; facultas, quae actus rationi consentaneos elicit, nimirum libera voluntas; concursus passionum, quae ex sensibilitate hominis enascuntur et humanis actibus se immiscent; habitus denique, qui actionum frequentia contrahuntur et ad eas deinde exercendas magnum iuvamen afferunt. His vero omnibus disceptationem praemittimus de interna honestate vel malitia actionum humanarum, tamquam fundamentum ceterorum, quae deinceps dicturi sumus.

ARTICULUS I.

De interna bonitate vel malitia actionum humanarum.

21. Actiones humanae, quatenus honestae sint vel turpes, morales appellantur. Quid autem earum honestatem vel turpitudinem constituat, unde eiusmodi qualitas in ipsas obveniat, quae conditiones ad moralitatem habendam requirantur; in hoc articulo discutiemus. Quae quidem disceptatio eo magis est necessaria; quod non desint homines adeo a veritate delirantes, ut nullas esse actiones natura sua bonas aut malas arbitrentur. Hobbes enim in primis, cum hominem extra civilem societatem ferinum omnino ac belluis similem finxerit, omnem moralitatem actionum ipsius ex humana institutione et legibus generari effutiit [1]. Huic errori af-

[1] *De Cive* c. 14, §. 17.

fine est delirium Saint-Lambert qui statuit bonitatem vel turpitudinem actionum humanarum ex consuetudine et opinione populorum derivari [1]. His longe minus erravit Puffendorfius, qui etsi actiones humanas per se inspectas indifferentes esse voluit, earum tamen moralitatem a Dei beneplacito et lege deduxit [2]. Reiecto enim principio ab omnibus fere philosophis admisso: *actionum humanarum quasdam ideo praecipi quia bonae sunt, alias vero ideo bonas esse quia praecipiuntur;* et vicissim: *nonnullas ideo vetari quia malae sunt, et alias ideo malas esse quia vetantur*; omnes indiscriminatim actiones humanas a voluntate divina quoad malitiam vel bonitatem pendere docuit. Sic internam actionum moralitatem abstulit, externam dumtaxat reliquit. His accedunt rationalistae transcendentales, qui libertatem humanam de medio pellentes, omnes actiones aut ad fatalem *Absoluti,* quod aiunt, explicationem aut ad meram logicam necessitatem revocant. Contra hos omnes distinctis propositionibus procedemus.

Propositio I.

Actionum humanarum moralitas non pendet ab opinione populorum.

Prob. Si opinio constitueret honestum et turpe, quaeri in primis posset unde sit quod opinio tales potius quam alias actiones improbaverit vel approbaverit? Profecto huius existimationis ratio aliqua afferenda esset; homo enim ad opinandum aliqua semper ratione movetur. Quare communem opinionem adstruere sine praevio fundamento, quod illam explicet, idem omnino est atque effectum adstruere sine causa. Quod si eiusmodi fundamentum in medium profertur; iam ipsum non vero opinio, quam generavit, dicendum erit moralitatis fons.

Deinde, opinio res varia est et mutabilis et diversa, prout diversa sunt ingenia, inclinationes, habitudines, loca, aliaeque circumstantiae, quae ipsam ingenerare possunt. At contra iudicium de honestis ac pravis actionibus, saltem illis quae per se patent aut facili ratiocinatione a primis principiis practitis derivantur, idem plane et immutabile apud omnes gentes ubique et omni tempore perseveravit. Ergo etc. Et sane, omnes gentes periurium, ex. gr. proditionem patriae, dolosum promissum et similia inhonesta

1 Vide Cousin *Cours d'Hist. de philos. morale,* leçon V.
2 *De iure naturae et gentium* L. 1, c. 2.

esse cessent, semperque censuerunt. Contra ut bonam dilaudant fidem, liberalitatem, Divinitatis obsequium, et alia eiusmodi. Ergo, si talia iudicia ab opinione penderent, effectus superaret causam. Id nisi absurde admittamus, fatendum est effectus tam universalis et constantis, universalem et constantem esse causam, quae alia esse nequit nisi natura.

Tertio, criterium alicuius rei nequit esse id quod illa indiget tamquam criterio. Atqui nos per moralitatem iudicamus opinionem, non viceversa per opinionem moralitatem. Ergo etc. Et sane, cum opinionem aliquam audimus, nos in ea minime sistimus, sed altius assurgimus ad conceptum aliquem rationalem ut videamus utrum opinio illa bona sit atque ideo sequenda; aut mala, atque ideo reprobanda. Norma igitur moralitatis non ex opinione sed aliunde repetitur.

Propositio II.

Moralitas non procedit a legibus humanis.

Prob. Eadem argumenta huc faciunt, quae superius in prima propositione retulimus. Nihilominus claritatis gratia rem breviter confirmemus. Ad eius autem veritatem internoscendam sufficit animadvertere quod nos, ductu naturae, legum bonitatem ex praesupposita moralitate actionum metiamur. Nemo enim ad obediendum legibus se adstringi diiudicat, quoties perspicit aliquid ipsis contineri, quod iniustum aut impium sit; sed tunc ad obedientiam potius iisdem denegandam se obligari existimat. Quisque enim sentit se altiore obligatione teneri, qua solvi nulla lege humana possit, et cui si reluctetur, rationem ipsam violabit et quantum in se est interimet. Et sane, si adeo prava exstaret Societas, ut impiis legibus delectaretur, ac rapinas, latrocinia, periuria, fraudes, adulteria, parentum et civium necem, et si quid aliud nefandum est atque turpe sanciret; num idcirco haec flagitio vacarent, neque execratione et supplicio sed tamquam decora gesta laude et, si superis placet, praemio etiam digna fierent?

Propositio III.

Naturalis actionum moralitas a libera Dei voluntate non pendet.

Prob. Naturalis actionum moralitas immutabilis est. Atqui quod est eiusmodi, a libera Dei voluntate non pendet; siquidem haec in effectibus, quos producit, contrarium facere potuisset. Ergo etc.

Et sane quis est adeo a ratione alienus, qui non sentiat insontem occidere, non servare fidem, parentes aut Deum contemnere, ius alienum eripere, turpia esse per se, atque ita ut in bona et honesta commutari non possint? Contra vero alteri benefacere, parentibus obtemperare, Deum colere, stare pactis, et cetera eiusmodi ita sunt decora et honesta, ut in mala converti prorsus nequeant.

Deinde, quomodo posset divina voluntas bonitatem vel malitiam actionibus impartiri, nisi ante subaudiretur bonum esse et honestum Deo praecipienti parere, turpe et illicitum reluctari? Certe nisi id subaudiatur, actio manebit indifferens etiam post Dei iussum vel prohibitionem. Ergo Puffendorfius sibi contradicat necesse est; cum nequeat adstruere divinam voluntatem ut primam radicem et fontem moralitatis, nisi implicite admittat aliquid reperiri, quod ante liberam Dei voluntatem bonum aut malum sit natura sua.

Tertio, homo natura sua finem aliquem praestitutum habet. Repugnat enim divinae sapientiae ut res proprio fine careat, aut finem habeat suae naturae contrarium. Cum igitur hic finis naturaliter homini conveniat; naturaliter etiam ei convenit se ad finem illum promovere, atque ea sectari quae ad eumdem adipiscendum iuvant. Tum quoque conveniens homini est ceteros appetitus, qui eius voluntatem ad alia bona fini contraria pelliciunt, refraenare, et supremae illi appetitioni submittere. Oppositum vero efficere, inconveniens homini ac turpe erit. Inspecta igitur natura hominis, aliqua comperiuntur, quae eidem necessario conveniunt; alia autem quae necessario discrepant. Non igitur a libera Dei voluntate; multoque minus ab ullo alio mutabili principio, omnis actionum humanarum moralitas pendet.

Propositio IV.

Actionum humanarum moralitas immediate pendet ab ordine obiectivo rerum per rationem apprehenso; mediate autem ab ordine divinae sapientiae et bonitatis [1].

Probatur prima pars. Cuiusque entis tunc bonae aut malae sunt operationes, cum congruunt vel discrepant naturae, qua illud constat. At homo, in quantum homo, rationalis est ac ratione

[1] Moralitas a *more* nominata est; mos autem graece ἦθος multifariam accipi solet. Nam in significatione latissima usurpatur ad innuendam inclinationem ex ipsa natura insitam, propter quam res quaevis ad similes actus vel motiones impellitur.

duci debet in operando. Ergo eius actiones bonae erunt vel malae prout iuxta vel contra ductum et dictamen rationis eliciuntur. At ratio hoc dictat ut ordo rerum servetur, eique homo se attemperet, ut harmonia illa renideat in actibus voluntatis, quam rerum natura fert ac supremus Artifex intendit. Huic igitur ordini a ratione proposito consonare actiones humanae debent, ut hominem, prout homo est, deceant, ac proinde bonae habeantur. Contra, si repugnantes illi erunt et minime convenientes, malitia turpabuntur.

Brevius: bonitas vel malitia actionum humanarum idem est ac convenientia vel discrepantia cum norma earumdem. At norma eiusmodi est ratio: cuius proprium est ordinem rerum internoscere, ac voluntati proponere. In convenientia igitur aut discrepantia cum hoc ordinem rerum, a ratione apprehenso et voluntati proposito, honestas aut turpitudo actionum humanarum, seu earumdem moralitas, collocatur.

Probatur secunda pars. Ordo rerum pendet a divina sapientia et bonitate. Rerum enim naturae et relationes a divina sapientia dictantur, divinam essentiam contemplante; quemadmodum in Metaphysica demonstravimus. Ergo hoc ipso quod actionum humanarum moralitas immediate pendet ab ordine rerum, mediate pendet a divina sapientia et bonitate.

Praeterea, moralitas pendet ab ordine rerum quatenus hic ordo a ratione apprehenditur et voluntati proponitur. Sed ratio in tantum id praestat, in quantum est participata similitudo rationis divinae, a qua omnis veritas sive speculativa sive practica derivatur. Ergo nequit voluntas habere pro norma rationem humanam, ordinem rerum apprehendente; nisi hoc ipso pro norma habeat rationem divinam, cuius virtute illa operatur. Apposite S. Thomas: « In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa » prima, quam a causa secunda; quia causa secunda non agit nisi

Hac acceptione entibus etiam ratione carentibus, ut sunt bruta, immo rebus etiam inanimis tribui solet. Sic dicuntur *mores coeli*, *mores animantium*, et cetera huiusmodi. At pressius entibus dumtaxat ratione praeditis et ex intelligentia ac voluntate operantibus tribuitur et varias significationes habet, quae respectum aliquem et ordinem habent inter se. Nam accipitur ad exprimendam vel actuum similium frequentiam (quo sensu idem sonat atque consuetudinem); vel dispositionem facilitatemque operandi, quae iisdem actibus repetendis acquiritur (quo sensu idem est atque habitus); vel denique quoslibet actus denominat ab agente rationali et libero proficiscentes, prout boni sunt vel mali, quorum certe frequentia consuetudinem constituit et habitum recte aut prave operandi generat. Porro ex more, in hac ultima significatione accepto, *moralitas* abstrahitur, cuius constitutivum hic investigamus.

«'in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula « voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex « lege aeterna quae est ratio divina. Unde in Ps. 46 dicitur: *Multi « dicunt quis obstendit nobis bona? Signatum est super nos lu- « men vultus tui, Domine;* quasi diceret: Lumen rationis, quod in « nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram vo- « luntatem regulare; in quantum est lumen vultus tui, idest a vultu « tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet « bonitas voluntatis a lege aeterna, quam a ratione humana [1].

Conditiones sine quibus actus moralis non datur.

22. Moralitas est affectio actus humani, seu actus qui non utcumque procedat ab homine sed procedat humano modo. Respectu autem actionis exercendae, ut scite advertit S. Thomas [2], in hoc homo differt a ceteris causis ratione carentibus, quod sit dominus suorum actuum. Est vero dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; atque ideo illae actiones proprie dicuntur humanae, quae a voluntate deliberata procedunt. Illae contra quae aliter fiunt, dicuntur potius actus hominis quam actus humani. Hinc patet primam conditionem ad moralitatem requisitam in hoc cerni quod actus sit liber. Quare actiones puerorum ante explicatum rationis usum, aut quae in somno excercentur aut amentia, moralitate privantur.

Altera conditio est ut conformitas vel difformitas actionis cum ordine rerum per rationem advertatur; secus libertas quae exercetur, non respiciet actum prout moralis est. Hinc si, reflexionis defectu aut ignorantia, non cogitetur illa congruentia vel discrepantia actionis cum ordine; tunc licet actus libere exeratur, bonitatem et malitiam non contrahet. Sic. ex. gr. si quis die, quo esus carnium vetatur, prohibitionis oblitus carnes ederet; is licet libere operaretur, tamen actum malum non poneret; quia eius malitiam non advertit. Aliud enim est moralitas actus, aliud eius entitas mere physica. Unde, cum voluntas in ignotum ferri nequeat, eius libertas non exercetur, circa qualitatem obiecti quae ignoratur.

Solvuntur difficultates.

23. Contra tertiam propositionem sic obiicit Puffendorfius: « Cum « honestas, sive necessitas moralis, et turpitudo sint affectiones

1 *Summa Theol.* 1 2, q. 19, art. 1.
2 *Ibid*, 1 2, q. 1, art. 1.

« actionum humanarum, ortae ex convenientia aut disconvenien-« tia a norma seu lege; lex vero sit iussum superioris: non appa-« ret quomodo honestas aut turpitudo intelligi possit ante legem « et citra superioris impositionem [1] ».

Resp. Confundit hic Puffendorfius legem proprie dictam, quae semper ad voluntatem Superioris respectum habet, cum aeterna Dei sapientia, quae mensura est et regula rerum omnium. Cum enim, ut in Metaphysica demonstravimus [2], essentiae rerum ex divino intellectu, divinam naturam contemplante, pendeant, ab ipsoque earum constitutio et necessariae proprietates determinentur; optime dicitur moralitas actionum humanarum habere pro norma ipsam divinam sapientiam, quae in rerum natura relucet et cuius veluti quaedam participatio est rationis lumen, quo naturaliter instructi sumus. Quare si pro lege hanc Dei sapientiam intelligeret Puffendorfius, ipsi libenter assentiremur, et discrepantia tantum esset in vocibus. Etenim etsi dictamen divinae mentis, secluso omni respectu ad voluntatem imperantem, lex stricto sensu appellari nequeat, quae intellectum et voluntatem includat necesse est; tamen latiore significatu, quatenus regula quaedam est, legis nomine donari potest. Sic illud legem aeternam appellavit S. Thomas in textu quem in quarta propositione citavimus. At neque hoc modo Puffendorfius excusari potest. Is enim de lege illa sic loquitur, ut eam aperte pro libera Dei dispositione se accipere demonstret; cum contra Dei sapientia in essentiis rerum concipiendis necessaria sit, non libera; atque quidquid dictat, id ad naturam ipsam rerum pertineat.

Instat: « Qui citra impositionem divinam, moralitatis actionum « humanarum aeternam aliquam statuunt regulam, nihil aliud « videntur agere, quam ut Deo adiungant principium aliquod co-« aeternum et extrinsecum, quod ipse in assignandis rerum for-« mis sequi necessum habuerit [3].

Resp. Divina sapientia, quam Deus in assignandis rerum formis sequitur, non est aliquid Deo extrinsecum, quemadmodum inepte fingit adversarius; nec quisquam e nostrae sententiae fautoribus absurdum illud unquam somniavit. Sed omnes unanimiter Dei sapientiam unum idemque cum Deo ipso, ad realitatem quod attinet, esse statuerunt; eamque in suis dictaminibus a divina natura, quae exemplar supremum est rerum omnium, fundamentum desumere docuerunt.

1 *De iure naturae et gentium* l. 1, c. 2.
2 *Ontologia* c. 2, a. 1.
3 Loco superius citato.

Urget eodem loco: « Si quaeras ex istis hominibus: de quibus-« nam lege naturae disponatur? Respondent: de iis, quae per se « natura sua honesta et turpia sunt. Sin ulterius quaeras: quae-« nam autem sunt illa per se et sua natura honesta vel turpia? « nihil aliud habent, quod respondeant, quam ea de quibus lege « naturae disponitur. »

Resp. Mentitur plane Puffendorfius cum circulum hunc vitiosum obiicit. Sententia enim, quam sequimur, etsi statuat legem naturae de iis disponere, quae per se sunt honesta vel turpia, non respondet ea esse honesta vel turpia, de quibus lege naturae disponitur; sed quae conformia sunt vel dissona sapientiae divinae, et nobis, naturalem rerum ordinem scrutantibus, talia esse manifestantur.

Instat denique: « I. Admissa hac sententia, in obscuro manet « quinam demum sint illi actus in se illiciti et quo indicio ab aliis « actibus liquido internoscantur; quae item ratio sit proxima quare « iidem tales sint. II. Quilibet actus citra legem sunt omnino in-« differentes. Remota enim lege removetur quidquid est morale in « actu illo. »

Respondemus obscuritatem illam, quam Puffendorfius fingit, minime sequi. Rationis enim lumine, naturae ordinem contemplante, docemur quid fini et nostrae naturae conveniat, quid secus. Immo potius in contraria sententia de externa et adventitia moralitate actuum humanorum haec obscuritas haberetur; non enim aliunde constare posset, nisi ex divina revelatione, quae a multis non admittitur, a multis etiam adulteratur, nec nos ad obediendum adigeret, nisi obligationem parendi Deo iam ante in nobis subaudiret. Ratio autem proxima moralitatis diiudicandae est ordo naturae a divina sapientia, essentias rerum dictante, impositus, et nobis per rationem manifestus. Ad alterum vero repetimus quod ante diximus, nimirum si pro lege intelligatur dispositio quae a libera Dei voluntate procedat, falsum esse ante ipsam omnes actus se indifferenter habere, ipsaque summota moralitatem omnem removeri. Sin autem intelligatur divina sapientia rerum essentias necessario dictans, verum profecto erit ante ipsam nihil omnino quoad creaturas etiam possibiles concipi posse, sed tantum divinam essentiam quae sit exemplar remotum omnium rerum possibilium, et quae ad illas concipiendas divinae intelligentiae praebeat fundamentum. At id cum nostra sententia minime pugnat, sed amico potius foedere conciliatur.

Articulus II.

De facultate qua actionum moralitatem internoscimus.

24. Ordinem moralem a nobis agnosci nemo sanus inficiari potest. Ad hunc enim cognoscendum nihil aliud exquiritur, nisi ut homo seipsum contueatur in relatione qua est cum sua causa rebusque ceteris, quae in mundo exstant. Actus enim voluntatis his relationibus congruentes ordinem moralem efformant. At vero quis hanc notitiam homini denegabit? Profecto, si ad experientiam confugimus, quisque sibi est conscius se naturam, qua constat, internoscere, quatenus duplici coalescit parte, sensili nimirum et rationali, quarum prima alteri tamquam praestantiori subiici debeat. Tum etiam nemo ignorat se a suprema quadam causa, quam Deum appellamus, existentiam suscepisse, a qua proinde dependentiam habet. Denique nemo non videt se similitudine naturae cum ceteris hominibus colligari. Respectus vero reliquarum rerum ex ordine, qui in mundo renidet, introspicimus: siquidem rerum universitas tamquam ordinata quaedam machina nobis obiicitur, ordo autem ex mutuis rerum relationibus exsurgit.

Atque hoc, quod experientia nobis manifestat, ratio quoque confirmat. Si enim natura hunc finem nobis praestituit, ut ordinem moralem prosequamur; procul dubio ad ipsum cognoscendum idoneas vires suppeditare etiam debuit; quandoquidem, sine praevia obiecti notitia, voluntate operari minime possumus. Quod autem cognitio eiusmodi verum nobis afferat, facile intelliget is, qui cogitet ordinem rerum non esse aliud quam reverberationem veluti quamdam divinarum idearum, lumen autem mentis nostrae participationem aliquam et imitationem esse divinae intelligentiae. Quare cum mens naturaliter evolvitur, eas profecto producat ideas necesse est, quae ordini rerum divinis ideis respondenti reapse respondeant.

25. Hinc facile intelligitur quae facultas ad ordinem hunc dignoscendum, ac proinde ad bonitatem vel malitiam actionum diiudicandam, nobis a natura suppeditetur. Nihilominus, quoniam hic etiam non defuerunt opiniones dissentientium philosophorum, rem hanc fusius aliquanto discutere et in diversas partes agitare adstringimur.

In primis enim Robinet, sensismi elapsi saeculi deliriis exagitatus, iudicium, quo bonum a malo discernatur, sensui cuidam interno ceteris quinque exterioribus analogo tribuendum esse fin-

xit. Ait enim auctorem naturae nobis indidisse dispositionem quamdam probandi nonnullas actiones atque alias reprobandi. Hanc dispositionem, quam instinctum moralem appellat, non esse aliud nisi sensum quemdam interiorem, qui optime assimilatur gustui dulcis et amari. Eius vocem esse promptam, facilem, infallibilem, nec ab idea ulla, aut ratiocinatione anteverti. Tum organum ei constituit, quod morale nominat. Et quamvis ignotum sit ubi resideat, tamen probabile putat illud reponi in fibris quibusdam moralibus in cerebro existentibus, quae relationem habeant cum organo visus et auditus. Obiecta enim, quae hos sensus impellunt, honesta aut turpia a nobis potissimum iudicantur [1].

Huic affine est commentum phrenologorum, apud quos in Gallia materialismus a philosophia propulsatus indecorum sibi asylum comparavit. Hi enim diversas facultates morales per totidem humanae calvae protuberationes et cerebri conformationes explicant; atque exinde singulos homines ad actionem unam potius, quam aliam, bonam aut malam exerendam vim sortiri docent sic, ut ad eas necessitate organorum et conflictu mutuo propensionum determinentur [2]. Quare fatalismo quodam invecto, moralitatem omnem e medio pellunt, ac vel atrocissima facinora ab omni culpa liberare nituntur.

Verum haec duplex insania utpote fundamento destituta, mole ipsa ruit sua. Prima enim sensismo, altera fatalismo nititur. Utraque igitur sic repugnat, quemadmodum repugnant duo illi erro-

1 *De la nature* liv. V.

2 Craniologicum systema, etiamsi fatalismo et materialismo spolietur, ut nonnulli eius cultores faciunt, ex parte phaenomenorum, quibus unice fulciri potest, non satis firmari, immo saepe etiam valde debilitari iam in Metaphysica observavimus (Vide *Logicam et Metaphys. Psychol.* c. 2, a 2). Tamen per transennam auctoritatem hic addimus MAGENDIE, qui licet in sua Physiologia non parum materialismum passim oleat, tamen veritate coactus phrenologiae se infensissimum ostendit. En eius verba : « La phrénologie pseudo-science de nos jours comme « étaient naguère l'astrologie, la nécromancie, l'alchimie, prétend localiser dans le « cerveau les diverses sortes de mémoires; mais ses efforts se réduisent à des as- « sertions qui ne soutiennent pas un instant l'examen. Les cranologues, à la tête « des quels est le docteur Gall, vont beaucoup plus loin; ils n' aspirent à rien « moins qui à déterminer les capacités intellectuelles par la conformation des crâ- « nes, et sour tout par les saillies locales qui s'y remarquent. Un gran mathema- « ticien offre certaine élevation non loin de l'orbite; c'est là, n'en doutez point, « qu'est l'organe du calcul. Un artiste célèbre a telle bosse au front, c'est là qu'est « le siége de son talent! Mais répondra-t-on, avez vous examiné beaucoup de tê- « tes d'hommes qui n' ont pas ces capacités? Etez-vous sûr que vous n' en ren- « contreriez pas avec les mêmes saillies, les mêmes bosses? N'importe, dit le cra-

res quibus superstruuntur. Nihilominus ut aliquid innuam, quod pressius commenta illa attingat; certe sensus ac generatim omnes facultates organicae nec iudicium nec ratiocinationem exercere nec ideas generales habere possunt. Etenim in repraesentando passive se habent; quippe quae a conditionibus subiecti, a quo pendent, vacare nequeunt, atque tantum, quantum ab individuo et materiali obiecto moventur, referre valent. At notio boni vel mali moralis iudicia et saepe ratiocinationes, semperque ideas generales amplectitur; siquidem natura sua intuitum relationis cuiusdam includit. Ergo ad altiorem facultatem pertinet, quam sit sensus aut vis qualiscumque organica. Praeterea oblectatio, quam honestum et decorum nobis ingenerant, horrorque, quem inspirat turpitudo, haud crescit nec minuitur iuxta maiorem minoremve perfectionem sensibilitatis nostrae aut pro exquisitiore temperamento fibrillarum corporis. Immo saepe inversam potius rationem sequitur, accommodaturque magis culturae animi atque evolutioni intelligentiae. Ergo facultas, quam respicit, non inter sensibiles aut generatim organicas vires reperitur, sed ad superiorem animi partem, quae spirituum propria sit, refertur.

Fateor equidem ex constitutione corporis et temperie nervorum effici ut sensibilitas (quippe quae organis utitur) ad actiones aliquas et obiecta vehementius vel remissius incitetur; atque exinde nasci (propter humani compositi unitatem) ut iudicium mentis saepe perturbetur, ac voluntas fortiter alliciatur. Verum id nihil

« nologue, si la bosse s'y trouve le talent existe, seulement il n'est pas développé; mais voilà un grand géomètre; un grand musicien qui n' ont pas votre bosse; n' importe, répond le sectaire, croyez! Mais quand il y aurait toujours, reprend le sceptique, telle conformation réunie avec telle aptitude, il faudrait encore prouver que ce n' est pas une simple coincidence et que le talent d' un homme tient réellement à la forme de son crâne. Croyez, vous dis-je, répond le phréonologue; et les esprits qui accueillent avec empressement le vague et le merveilleux croient! Ils ont raison, car ils s' amusent, et la vérité ne leur inspirerait que de l' ennui. » *Précis élément de physiol. De la mémoire* pag. 224 in nota.

Quoad vanitatem huius systematis legi etiam possunt Cerise *Exposé et examen critique du système phrénologique;* Toricnon *Le materialisme et la phrénologie combattus dans leur fondements;* et Debreyne *Pensées d' un croyant Catholique etc.* art. *Phrénologie*. Qui omnes unanimiter systema hoc tamquam veritati et morali contrarium damnant, ipsumque sic phaenomenis physiologiae, spiritualitati ac libertati animi humani reluctari aiunt, ut non minus falsum quam immorale habendum esse declarent, et cuius refutatio non minus ad religionem quam ad scientiam intersit.

cum iudicio boni moralis commune habet; et saepe, eiusmodi cupiditatum tumultu effervescente, immo etiam debacchante (modo usum rationis non adimat), turpe ab honesto optime discriminamus; etsi illud sensum vehementer alliciat, hoc eidem magnopere reluctetur.

26. Iure itaque omnes, qui de sapientia bene meriti sunt, in entibus solo sensu praeditis notionem boni vel mali moralis nullam haberi posse docuerunt; siquidem in illis notio relationis et ordinis, quae ideas generales exquirit, nulla inest. Quare, cum homo (ut conscientia cuique testis est) generalibus ideis instructus sit et evidenter honestum a turpi distinguat; cognitio eiusmodi ad animum tantum eiusque spirituales facultates referenda est. Sensus autem et organa corporis nonnisi administri et conditiones quaedam, pro praesenti iunctionis statu, ad evolutionem intelligentiae requisitae duci debent.

27. Hoc primo errore declinato, alius etiam scopulus vitandus est. Nam Hutcheson, qui Scotiae scholae prima iecit fundamenta, ad notionem boni moralis in nos inducendam, facultatem quamdam fingit, quam ipse sensum moralem quoque appellat, etsi significatione a sensistis longe diversa [1]. Nam eiusmodi sensus moralis iuxta ipsum ab intelligentia et ratione quidem distinguitur, at non consimilem sed longe praestantiorem naturam habet, quam sensus communiter dictus. Ceteris enim facultatibus omnibus divinior est, totamque hominis vitam suprema quadam potestate moderatur. Huic sententiae suffragari videtur fere universa Scotiae schola; quae ut in metaphysica, sic etiam in morali instinctum quemdam caecum ad iudicandum obtrudit. Quare per ipsam iudicia practica circa bonum et malum morale non intelligentiae et rationi, relationes rerum detegentibus, attribuuntur, sed peculiari cuidam facultati dantur, ex propensione tantum naturae et caeco quodam impetu operanti; quae proinde sensus moralis nuncupetur.

Verum his opinionibus assentiri minime possumus. Revera enim iudicium boni moralis, cum in relatione quadam internoscenda consistat, actus est intelligentiae proprius, quae ad verum non modo speculativum sed etiam practicum destinatur. Quod si quandoque haec relatio statim et per se non pateat, sed quemadmodum cetera mediata iudicia ex variis inter se gradatim conferendis ideis detegi debeat; tunc ratiocinationis usus occurrit, ac proinde illa notitia ope rationis comparabitur. Qui autem contra opinan-

1 *Philos. moral. instit. compend.* lib. 1.

tur, hi in re morum iudicia quaedam synthetica a priori restituunt, quae generatim a nobis alibi refutata sunt, et quae, utpote motivo adhaerendi carentia, naturae animi intelligentis repugnant [1].

Nec vero celeritas, qua iudicia moralia in rudibus etiam explicantur, aliquid contra nos demonstrat. Adest enim in intellectu humano inclinatio quaedam naturalis, a sapientissimo Auctore indita, qua, perinde atque in veritatibus speculativis immo etiam pronius propter altiorem materiae necessitatem, ad iudicia eiusmodi, quae vitam regendam respiciunt, proferenda incitamur. At id non caece contingit et sine motivo obiectivo, sed ex rationis perspicientia sive immediata, ut in primis principiis moralibus, sive mediata ut in eorum deductionibus. Deductiones autem eiusmodi, quae a rudibus etiam fiunt, haud tantopere abstrusae sunt a captuque vulgari remotae, quemadmodum adversarii exaggerant. Plerumque enim a primis principiis per se notis tam parum distant, ut ex illis facillima ratiocinatione deducantur. Ac si quando gravem difficultatem includunt, quae ab imperito homine practice bene resolvatur; originem trahunt a cultura religiosa quae scientiae defectum suppleat, aut ex habitu quodam bene operandi, aut ex axiomate generali quod sine interiectis mediis actui determinando applicetur, aut ex aliis causis quae prudentiam naturalem hominis iuvare solent. Ut nihil dicam de traditione primitiva, quae a Deo originem ducens, vitam moralem humanitatis informavit, et cuius profundiora vestigia, apud nullam gentem, utcumque barbaram, penitus obliterari potuerunt.

ARTICULUS III.

De facultate actum moralem eliciente et de partitione actus moralis.

28. Ratio ad actum humanum concurrit dirigendo, quatenus obiectum eiusque relationem moralem ostendit. At facultas, ex qua actus ille proprie elicitur, voluntas est; unde fit ut etiam voluntarius nominetur, et definiri soleat: *actio ab interno principio procedens cum cognitione finis* [2]. Actio enim quae a voluntate proce-

1 Vide *Logicam* et *Metaphysicam*, ubi Kantianam et Reidianam doctrinam examinavimus.

2 Ex hac voluntarii definitione apparet discrimen eius ab actu spontaneo, quicum communi sermone saepe confunditur. *Spontanea* enim dicitur actio, quae ab interno quidem principio procedit, praevia cognitione obiecti, attamen opus non

dit, ab interno principio procedat, necesse est; siquidem voluntas intime hominem afficit et principium illud constituit, ex quo ceterae hominis facultates quoad exercitium actionis pendent, si humano modo operantur. Cum vero voluntas non agat nisi praevia cognitione obiecti, in quod fertur, et obiectum consideratum tamquam terminus actionis vocetur finis; efficitur hinc ut actio, quae sive immediate sive mediate a voluntate procedit, semper finis cognitionem exigat. Duo igitur ad actum voluntarium constituendum concurrunt; cognitio intellectualis obiecti, et vis voluntatis; quorum si alterutrum desit, actus erit involuntarius.

Iam age cognitio obiecti deesse potest ratione ignorantiae, qua forte homo laboret dum operatur. Ac ne error in rem hanc irrepat, triplex ignorantia distinguenda est: *antecedens, concomitans* et *consequens*. Porro earum prima tantum *involuntarium* gignit. Etenim *ignorantia consequens* illa dicitur, quae aliquo modo a voluntate ipsa dependet, et dividitur in *affectatam,* si directe procuretur; et *supinam* vel *crassam,* si voluntarie negligatur notitia obiecti aut eorum quae hominem ab operando deterrerent. Haec, ut patet, involuntarium non constituit; siquidem a voluntate procedit, in eaque sui causam agnoscit. Quisquis autem vult causam, is vult etiam effectum qui ex illa sequuturus praevidetur.

Nec etiam *ignoratio concomitans* involuntariam actionem proprie constituit. Per illam enim homo sic disponitur; ut etiamsi obiecti scientiam haberet, tamen actionem emitteret: puta si quis iam animo paratus inimicum occidere, forte illum inter venandum occidat, existimans se feram percutere. Certe in hoc eventu notitia obiecti deesset; sed ita deesset, ut eius absentia actum non produceret; quippe qui in contraria hypothesi etiam prodiisset. Quare actio, quae sic exeritur, *positive involuntaria* dici non potest, sed tantum *negative,* idest *non voluntaria.*

Non ita dicendum est de *ignorantia antecedente,* quae actum voluntatis omnino praeit et causa est cur ad agendum fiat gradus.

est ut obiectum eiusmodi apprehendatur tamquam finis, nimirum tamquam id quod actionem terminat et cuius gratia illa exseritur. Quare in appetitione etiam sensili sine concursu voluntatis operante locum habet, et actionibus quoque brutorum attribuitur. Haec enim ex obiecti cognitione ad operandum moventur, at rationem finis non concipiunt; siquidem eiusmodi conceptio relationis notionem involvit, quae nonnisi intelligentia attingitur qua bruta penitus orbantur. Quamobrem conceptus spontanei latius patet, quam notio voluntarii, ad eamque se habet ut *genus* ad *speciem*. Quod si actio nullo modo ex obiecti cognitione procedit, sed unice a virtute quadam subiecto ingenita, tunc dicitur *naturalis;* cui praecise *violentum* opponitur. Actio igitur voluntaria, hoc ipso quod voluntaria est, est etiam spontanea et naturalis, at non vice versa.

Haec involuntarium revera gignit; quandoquidem a voluntate non pendet, et, si deesset, nequaquam actio sequeretur. Advertendum tamen est, ignorantiam eiusmodi invincibilem esse oportere, nimirum talem, ut oppositae cognitionis comparandae nulla moralis diligentia praetermissa fuerit, vel saltem nulla suspicio contraria animum operantis pulsaverit. Nam si ita se habeat illa ignorantia, ut eam exuere homo potuerit; agentem non excusat, nec proprie *antecedens* sed aliqua ex parte *consequens* dicenda est.

29. Aliud, quod ad actum voluntarium habendum requiri diximus, est influxus interni principii, videlicet voluntatis. Huius defectu violentum exsurgit, quod definiri potest: *actio ab externo principio procedens, renitente subiecto.* Ut autem appareat quomodo violentia in actus humanos cadere possit, observandum est actus voluntarios alios esse *elicitos*, alios *imperatos*. Illi sunt, qui per se ad voluntatem pertinent, ab ipsaque immediate proficiscuntur tamquam actiones eius propriae; hi contra, qui ad aliam quidem facultatem spectant, sed voluntatis imperio subiiciuntur. Sic amor scientiae adipiscendae est actus elicitus; studium et applicatio intellectus ususque mediorum externorum, quae ad illam comparandam conferunt, sunt actus voluntarii imperati; qui proinde non proxime sed mediate a voluntate oriuntur. Deinde observandum est actum dici non posse violentum, nisi subiectum, in quo fiat, vi et inclinatione sua in praesens illi repugnet. Secus, si subiectum non resisteret, hoc ipso aliquid ad actum conferret; nimirum potentiam saltem passivam, in qua actus ille recipiendus est. His explicatis quisque videt violentiam actibus elicitis inferri non posse, posse tamen actibus imperatis. Nam actus elicitus, cum a voluntate gignatur, quae principium internum est; semper a principio interno enascitur, nec sine conceptuum pugna principio externo potest attribui. At actus imperati, cum non in voluntate sed in aliis facultatibus perficiantur, quae, licet a voluntate moveri debeant, tamen quandoque ab externa vi ad actum inflectuntur; optime consistere possunt cum contrario voluntatis imperio. Quare peculiari facultati, a qua proxime exeruntur, violenti erunt, non quatenus illa per se spectatur, sed quatenus consideratur sub imperio et motione voluntatis quae contrarium praecipit.

30. Actiones voluntariae pressius etiam acceptae, nimirum prout non modo a voluntate procedunt cum cognitione finis, verum etiam libertate instructae sunt [1]; triplici potissimum aspectu considera-

[1] Id dicimus quia omnis actio voluntatis, etiamsi necessaria sit, voluntaria dici potest, cum ab interno principio dimanet, praevia cognitione finis. Tamen haec vox actibus illis severius competit, qui libere a voluntate proficiscuntur. Hi enim

ri possunt: scilicet quoad ordinem obiectivum ipsis a natura praestitutum; quoad subiectum, quod earum causa est; quoad terminos alios, in quorum emolumentum vel detrimentum cedunt. Primo respectu consideratae moralitatem induunt, secundo aspectu imputabiles evadunt, tertio meriti vel demeriti notionem important. De singulis gradatim dicemus.

At, quoniam quae moralitatem attinent, magna ex parte in primo articulo disputavimus, hic tantum ea subiungemus quae ibi omissa sunt, et hoc loco melius tractantur. In primis itaque occurrit actuum moralium partitio, quae quidem multiplex esse potest. Nam primo actus morales alii sunt *honesti*, alii *turpes* qui etiam *immorales* dici solent. Haec diversitas in actibus humanis consideratur, prout relationem convenientiae aut discrepantiae cum obiectivo ordine rerum et, quod consequens est, cum fine ultimo retinent. Nam actiones illae, quae obiectum respiciunt iuxta ordinem a natura institutum, honestae erunt ac bonae moraliter; quae vero cum ordine pugnant, inhonestae vel etiam pravae, ad mores quod attinet, habebuntur. Deinde actus honesti denuo dividi possunt in *obligatorios* et *liberos*, prout eorum omissio mala homini est vel secus. Qua in re memoria repetendum est, malum esse non meram negationem sed privationem boni; ac proinde tunc subiectum inficere, cum in ipso exigentia inest contrariae perfectionis. Hinc quando actus honestus omittitur, qui necessarius homini est ut in ordine manere possit; eius omissio mala est, et proinde actus est obligatorius. Quando vero praetermittitur actus sine ulla ordinis laesione; eius omissio mala dici nequit, et actus ipse in nostro erit lubito; licet, si ordini congruat, bonitate fruatur.

31. At enim ex iis actibus, ad quos exerendos non obligamur, dantur ne aliqui in genere morum indifferentes; an omnes, hoc ipso quod mali non sint, boni erunt? Ut responsum demus, necesse est distinguere actionem moralem *in abstracto* seu *in specie* consideratam, ab actione *concrete* accepta, seu, ut dicitur, *in individuo*. Consideratur actio *in abstracto*, cum spectatur in se iuxta obiectum dumtaxat quod respicit, abstrahendo cogitationem a

magis ad voluntatem pertinent; ex ipsa enim omnino habent quod sint potius quam non sint. Ceteri autem necessario a voluntate emergentes non tam a voluntate, quam potius a natura existentiam recipiunt. Quare saltem distinguendum esset ac dicendum : actus necessarius voluntatis est magis voluntarius considerando voluntatem ut *naturam*; at actus liber est magis voluntarius considerando voluntatem ut *potentiam activam*.

fine operantis aut ab adiunctis reliquis quae actionem comitantur. Sub hoc respectu omnes consentiunt dari nonnullas actiones moraliter indifferentes; eas nimirum quae nullam relationem convenientiae vel discrepantiae exhibent cum ordine rerum, quem homo sequi debet. Eiusmodi sunt ex. gr. deambulare, arma gerere, perfricare manus, rusticatum ire, atque aliae generis eiusdem; quae certe si obiective spectentur, nec bonae nec malae dici poterunt. At actio sumitur *concrete*, si inspicitur subiective, prout nimirum a persona individua *hic* et *nunc* exercetur. Et quoniam agens rationale (modo ex advertentia rationis operetur), semper ad honestum finem intendere actionem debet; hinc probabilius apparet nullam dari actionem indifferentem in individuo, sed omnes bonas esse vel malas, prout ad finem congruum naturae dirigantur, aut secus. Id tamen nonnulli inficiantur hac nixi ratione, quod eos actus, qui obiectum habent moraliter indifferens, nulla obligatione dirigere teneamur semper ad finem positive honestum, sed posse in iis exercendis obiectum ipsum dumtaxat spectari; quod proinde, cum sit indifferens, nullam bonitatem vel malitiam moralem illis impartietur. Harum sententiarum quae magis lubeat quis sequatur; nobis, ut dixi, prima videtur probabilior.

32. Quaeri potest secundo quibus capitibus ordo obiectivus a ratione perspectus moralitatem actibus humanis communicet. Reponimus id triplici ex parte contingere: ex obiecto nimirum, quod per se ab actione respicitur; ex fine, quem sibi agens praestituit ex circumstantiis, quae actionem comitantur. Et ad primum quod attinet, operatio, cum motus sit quidam quo animus in obiectum tendit; ab obiecto speciem mensuramque desumit. Prout igitur obiectum bonum est vel malum in ordine morum, actus ipse bonitatem vel malitiam induit. Nec obiicias effatum illud: actionem in moralibus speciem suam ex fine mutuari. Id enim intelligitur de actionibus per se indifferentibus, de quibus paulo ante meminimus, non vero de actionibus natura sua bonis aut malis. Quod si his etiam applicari velit pronuntiatum illud; tunc nomine finis intelligi debet finis non operantis, sed operis qui cum obiecto confunditur. Obiectum enim, cum sit id quod ab operatione respicitur, hoc ipso finis eiusdem dici solet. At praeter hunc, alius adest finis, quem sibi pro lubito proponit operans, et *finis operantis* nominatur; cogita ex. gr. cum quis elemosynam elargitur ad impetrandam a Deo alicuius peccati veniam. Nos autem ut unum ab altero clarius secerneremus; primum appellavimus *obiectum*, quia reapse non modo finis sed etiam obiectum est; immo in tantum

est finis, in quantum est obiectum; alteri denominationem *finis* reliquimus, cum nullam aliam sibi vindicet.

Iam vero moralitas primario et intimius ex obiecto in actum derivatur; siquidem eius respectu actio consideratur per se et immutabili quadam ratione. Quare iure meritoque actus dici solet speciem suam ex obiecto recipere. Ad adverte obiectum sumendum esse sub ratione formali, seu sub eo respectu quo attingitur ab operante. Obiectum enim in se unum idemque manens, quoad rationem formalem variari potest, prout sub una potius quam alia relatione vel proprietate inspiciatur.

Nihilominus haec ratio, quam pro obiecto attulimus, probat etiam moralitatem aliquam ex fine operantis in actionem profici-sci, quamvis minus intime. Nam hic finis, etiamsi non primario intendatur, tamen suo modo reapse terminat actionem, atque ideo bonitatem vel malitiam illi aliquam elargitur.

Denique adiuncta vel circumstantiae, a quibus actus in individuo separari nequit, cum et ipsae habere possint convenientiam vel discrepantiam cum ordine rationis, tertium exhibent principium moralitatis actionum. Sic si quis rem in loco sacro furetur ad se inebriandum, eius actio triplici ex capite mala erit: ex *furto* nimirum, propter raptum rei alienae, ex *sacrilegio* propter sanctitatem loci quem violat, ex *fine pravo* propter quem operatur. Ut igitur humanus actus absolute sit bonus, ex nulla harum partium peccare debet; secus erit malus. Hinc exortum est tritum illud sermone proverbium: in moralibus *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

Articulus IV.

De imputabilitate actionum et de ratione meriti vel demeriti.

33. Imputabilitatem actibus humanis competere diximus ex eo, quod ad causam unde illi procedunt referantur. Homo enim utpote indifferentiae libertate ornatus, actiones, quibus se ad finem dirigit, sic exercet, ut earumdem exercitium ex ipsius arbitratu pendeat. Id nulla demonstratione eget, adeo vividissimo conscientiae patet testimonio. Sic nemo est qui non sentiat in potestate sua esse se ad singulas actiones determinare, cum in statu idoneo ad deliberandum reperitur. Libertas enim nostrarum actionum factum est quoddam immediate perceptum, quod nullae sophismatum nebulae obscurare unquam possunt. Et quemadmodum

Diogenes Zenonem contra possibilitatem motus loquentem, *deambulando* confutavit; sic libertatis humanae impugnatores refellere quisque poterit contrarium eius quod illi vellent operando. Atque id quod individualis conscientia testatur, universalis totius generis humani consensio confirmat. Quid enim aliud sunt leges, aut bonorum operum laudes aut turpium vituperationes; quid praemia aut poenae pro virtute aut vitio apud omnes gentes sive cultas sive barbaras constitutae; nisi totidem voces quibus humanum genus actionum libertatem proclamat? Non igitur an libertas sit, quod per se patet; sed quomodo sit et unde ducat originem philosophicae investigationis est proprium.

Qua de re ut aliquid innuam, observandum est libertatis radicem in ratione sitam esse. Nam cum voluntas appetitio sit rationalis, in obiectum fertur prout ipsi a ratione proponitur. Quoties itaque ratio voluntati proponit obiecta indifferentia, nimirum talia, quae nec felicitas sint nec cum felicitate necessario iungantur; motus voluntatis indifferens manet quoad illa appetenda vel respuenda. Utrumque enim a ratione indicatur posse fieri, et utrinque obiecti qualitas appetitum attrahit et repellit. Nam ex eo quod in obiecto bonitas aliqua apparet, motivum adest appetitioni excitandae idoneum; ex eo autem quod bonitas illa finita est et aliqua ex parte deficiens, voluntati proponitur tamquam non necessaria, et talis ut merito omitti, et, si cum malo coniungitur, odio etiam haberi possit. Ergo voluntas in eiusmodi obiecta necessario ferri nequit; ac proinde si ea eligit, ideo eligit quia ad unam optionis partem prae alia se inclinat sponte sua. Ex obiecto enim sic a ratione proposito nulla in ipsam necessaria determinatio proficiscitur; siquidem motiva quae forte prius in deliberatione mentis praeponderasse supponuntur, obiectum non immutarunt, sed ut bonum finitum et nobis non necessarium reliquerunt.

Libertas igitur dos quaedam est voluntatis, vi cuius haec domina efficitur suorum actuum sic, ut eos exerere possit aut secus, aut etiam in contrarios flectere.

34. Efficitur hinc ut homo proprie auctor sit actionum quas exercet; atque ideo ad ipsum iure refertur quod illae exerantur vel non exerantur. Sub hoc respectu actio et eius omissio, *imputabiles* dicuntur. Quare imputabilitas describi potest: proprietas illa vi cuius actio aut actionis omissio alicui tribuitur tamquam proprio auctori et causae. Porro imputabilitatis fundamentum, ut ex dictis patet, libertas est; ac proinde cum quis ne actio quaedam ipsi imputetur cavere nititur, nullam aliam excusationem afferre solet, nisi hanc: quod liber in ea patranda non fuerit. Nam quemad-

modum cum in actione libertas adest, ratio imputabilitatis viget; sic contra omni imputabilitate vacat operatio, quae arbitrii libertate privatur.

Etsi imputabilitas cum moralitate semper coniungatur, tamen cum illa minime confundi debet. Coniungitur quidem, quia nulla actio proprie moralis esse potest, nisi sit etiam libera. Est enim libertas elementum illud, ex quo oritur ut ordo rationis voluntatem afficere et in actibus, qui ab homine fiunt, inesse possit. Similit r actio nulla libera in individuo exsurgit, quin aliqua moralitate instruatur. Ut enim probabilius videri diximus, actio in individuo, quae indifferens sit, non datur. Moralitas igitur et imputabilitas in actione humana semper consociantur. Confundi vero non debent; quia utriusque notio, ut ex dictis patet, diversa admodum est. Immo etiam quandoque potest alicui imputari actio, quin eiusdem moralitas imputetur; si forte is liber in ea exerenda fuerit, sed eius malitiam propter ignorantiam non advertérit. Praeterea potest quis investigare primum an actio imputanda sit agenti, et deinceps inquirere utrum honesta sit an turpis. Quod certe fieri nequiret, si moralitas cum imputabilitate converteretur.

Hinc in actiones humanas ratio laudis aut vituperationis derivatur. Nam cum actio non utcumque, nimirum physice tantum spectata, sed prout moralitate instruitur, agenti tribuatur, ac proinde eius bonitas vel malitia eidem imputetur; homo vere consideratur tamquam auctor propriae perfectionis vel imperfectionis in genere morum. Ex quo oritur ut existimatione vel contemptu dignus appareat, quae verbis significata laudem vel vituperationem constituit.

35. Venio nunc ad meritum vel demeritum, quod in actionibus humanis reperitur. Cum enim homo actione sua aliquid efficit quod in emolumentum alterius cedit, modo ad id mercede pacta ex peculiari obligatione non teneatur; apud illum mereri dicitur. Contra demeretur, si actione sua alterius detrimentum procurat. In primo casu praemio, in secundo poena est dignus; idque a ratione ordinis et debitae proportionis praecipitur. Ad rem Taparellius: « Un altro effetto della imputazione è il merito; imperocchè se l'atto imputato, epperò volontario, tende a vantaggio altrui, la idea naturale di uguaglianza porta seco per conseguenza la idea di un compenso che dee ragguagliare le partite fra chi operò e chi ricevette il vantaggio. E d'onde questa necessità di ragguaglio? Dalla idea di ordine e di simmetria che presiede al morale non meno che al mondo fisico. Un architetto disegna una facciata; se da un lato del portone egli mette due finestre ed una sola dall'altro,

« ogni occhio dice che il disegno (siane di chi si vuole la colpa)
« è per sè imperfetto; e la cagione è la mancanza di simmetria,
« di proporzione, di unità. Questo principio di unità è un fatto primitivo che dobbiam ricevere dalla voce di natura, nè ammette
« dimostrazione ulteriore, se non in quanto egli ci manifesta l'unità di quella causa infinita da cui tutto ebbe essere. Applicato
« ad una creatura limitata egli ci dimostra dovervi essere uguaglianza tra ciò che ella dà e ciò che riceve; giacchè altrimenti
« non serberà quella proporzione che ella dee avere col tutto di
« cui fa parte, a dismisura crescendo o scemando, se troppo o riceve o dà. Onde si vede agevolmente che da questo medesimo
« principio risulta la idea del demerito contro colui che opera in
« danno altrui [1]. »

36. Ut quis apud alterum mereatur, opus non est ex nullo officio ad actionem praestandam adstringi: sed sufficit, ut dixi, ut ad illam ex peculiari contractu non teneatur, recepta mercede. Si enim id fiet, meritum nullum erit; propterea quod tunc actio illi, in cuius bonum cedit, directe debetur, tamquam aliquid quod is, tantundem alteri dando, iam sibi tamquam suum adscivit. Quamvis eo etiam casu qui actionem ponit mereri poterit propter peculiarem diligentiam vel celeritatem aut adiuncta alia, praeter consuetum ordinem conquisita. Sed quoties, nulla peculiari pactione cogente, quis in bonum alterius operatur; etiamsi officium aliquod et generalis obligatio id praecipiat; tamen eius actio rationem meriti revera induet et ad praemium saltem grati animi ius afferet. Et sane, quamvis charitate patriae omnes devincimur; tamen quis negabit valde mereri eum, qui curis omnibus eam illustrare, augere, et ab hostibus tueri studet? Itemque, etsi egentibus opem ferre naturae lege iubeamur, quis meritum denegabit ei, qui huic officio obtemperat? Idem dic de sexcentis aliis exemplis generis eiusdem.

37. At enim apud quos actione nostra mereri possumus?

Respondeo nulli dubium quin homo actibus suis mereri possit vel demereri non modo apud individuam personam, verum etiam apud totam societatem; siquidem utriusque utilitatem vel damnum actione sua procurare potest. Apposite S. Tomas. « Meritum
« vel demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit ali-
« cui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est
« autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vi-

[1] *Saggio Teoretico di Diritto Naturale* ecc. Vol. 1, Dissert. 1, c. 6, §. 150.

« vens est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Qui« cumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in so« cietate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui « laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo ali« quis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, ca« dit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo secundum « quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuvat vel « offendit; alio modo secundum quod debetur ei retributio a to« to collegio. Quando vero aliquis ordinat actum directe in bonum « vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et « principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus colle« gii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium « vel malum vergit, etiam debetur ei retributio in quantum etiam « hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii [1].»

At utrum mereri homo possit apud Deum dubitare quis poterit propterea quod, cum a Deo omnia receperimus, omnia quae possumus ei debeamus. Verum id non impedit quominus, eo modo quo res patitur, meritum aliquod respectu Dei adipiscamur, quatenus actione, quae propter libertatem vere a nobis dependet, operemur, atque ad Dei gloriam et ad bonum universi nitamur. Audiamus iterum Aquinatem: « Actus alicuius hominis habet ratio« nem meriti vel demeriti secundum quod ordinatur ad alterum « vel ratione sui vel ratione communitatis. Utroque autem modo « actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti « apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus ho« minis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus « referantur. Unde qui facit actum malum non referibilem in De« um, non servat honorem Dei qui ultimo fini debetur. Ex parte « vero totius communitatis universi; quia in qualibet communi« tate ille, qui regit communitatem, praecipue habet curam boni « communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene « vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et « rector totius universi et specialiter rationalium creaturarum. « Unde manifestum est quod actus humani habent rationem me« riti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin seque« retur quod Deus non haberet curam de actibus humanis [2]. »

Ex ratione autem, quae obiecta est, non aliud derivatur, nisi inter Deum et hominem non posse intercedere iustitiam, secundum absolutam aequalitatem. Haec enim requirit ut inter termi-

1 *Summa Theol.* 1, 2. quaest. 21, art. 4.
2 Ibidem art. 4

nos, quos respicit, mutua sit independentia, saltem respectu eius rei, in qua alter alterum sibi obligat. Id certe competere homini nequit respectu Dei. Homo enim quidquid possidet, a Deo largiente suscepit, eidemque quodammodo restituere per rectam operationem tenetur. Nihilominus cum libertate sit praeditus, vere auctor est et principium suarum actionum, in iisque eliciendis aliquid ex propria determinatione confert. Quare inter ipsum et Deum aliqua intercedit ratio iustitiae, non stricte dictae, sed secumdum quamdam proportionem; quatenus recto usu libertatis homo sit qui reapse se inflectit ad servandam legem a Deo latam, cum possit contrarium eius operari. Quoniam vero divina sapientia dictavit, homini sic operanti responsuram esse adeptionem proprii finis tamquam mercedem et praemium ipsi consentaneum; ordo postulat ut id reapse homini recte operanti Deus praestet. Nec vero rectitudo essentialis divinae voluntatis ab eo ordine recedere Deum sinit, qui sanctissimus est et suae sapientiae reluctari non potest. At, ut quisque videt, Deus in hoc non tam homini, quam potius suae sapientiae et bonitati debitor efficitur.

Articulus V.

De passionibus.

38. Ex intellectu et voluntate, respectu habito ad obiectivum ordinem rerum, quemadmodum supra explicavimus, essentia actus moralis in se constituitur. Attamen homo non sola parte rationali, verum etiam sensibilitate coalescit, quae ad actionum humanarum exercitium suo modo aliquid confert. Ergo de hac quoque pauca dicamus necesse est, quantum videlicet cum moralitate actuum humanorum connectitur.

Iam age sensibilitas generatim inspecta facultatem tum cognoscendi tum appetendi complectitur. At de illa prout facultate cognoscendi continetur, quae per diversos sensus se explicat et in imaginatione velut in centro colligitur, nihil peculiare hic enucleandum occurrit. Nimis enim aperte patet eam nonnisi instrumentum esse rationis, cui materiam et occasionem idearum suppeditat; nec influxum ullum exercere in moralitatis iudicia, quae opus dumtaxat sunt mentis. Restat igitur ut de altera parte sermocinemur, quae appetitionem includit. Haec enim dum vehementer ad aliqua obiecta nos rapit ab aliisque retrahit; non mediocrem cum actibus humanis connexionem habet.

39. Itaque tendentia illa vitalis, qua animus in bonum sensibus propositum fertur, atque a malo retrahitur, sensilis appetitio nominatur. Haec cum nonnisi obiectum materiale et concretum proprie respiciat, exsuperare nequit sensilem cognitionem, a qua in subiecto, cui inest, ingeneratur. At in homine propter coniunctionem partis sensibilis cum rationali, saepenumero appetitionem ipsam voluntatis circa bonum spirituale comitatur; ita tamen ut non circa illud proprie versetur, sed potius circa phantasma aliquod imaginationis, quod una cum conceptione mentis excitatur, et in quo obiectum illud spirituale quodammodo relucet. Porro haec appetitio, cum remissior est, affectus dumtaxat quosdam sensiles constituit. At in altiore suo gradu subiectum vehementer afficit nec in sola animi facultate se continet, sed corporis ipsius transmutationem quamdam praeter statum consuetum et naturalem adiunctam habet. Id cernere est in homine iram concipiente, cuius os pallore suffunditur, artus contremiscunt, scintillant oculi. Hi vehementiores sensibilitatis motus, ex graeco fonte detorto vocabulo, *passiones* vocantur; quae proinde definiri possunt sic, ut esse dicantur: *vehementior excitatio sensilis appetitus, cum insueta corporis commotione.* Ex quo patet ipsas duplici elemento constare: nimirum actu animi sentientis, et transmutatione seu alteratione membrorum [1].

40. Passiones communiter bifariam dividuntur: in partem videlicet, quam appellant *concupiscibilem;* et partem, quam *irascibilem* vocant. Prima eas complectitur, quae versantur circa bonum prosequendum aut malum aversandum; at simpliciter et per se inspectum, prout bonum aut malum est. Altera pars illas continet, quae respiciunt bonum aut malum non simpliciter, omni semota difficultate, sed apprehensum ut arduum et ad consequendum vel declinandum difficile. Id vero provenit ex eo quod ad alterutrum faciendum, re aliqua impediamur. Quare hi motus animi obiectum sic spectant, ut simul spectent impedimenta quibus obiectum adstringitur.

Superioris partis sex passiones numerantur a S. Thoma [2], nimirum amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Partis vero posterioris quinque recensentur: spes et desperatio, audacia et timor, ira denique. Hic census, quidquid contra ob-

1 Saepe nomen passionum in malam torquetur partem, quatenus sensiles motus exprimit rationi contrarios. Sic passiones *animi morbi et perturbationes* dicuntur.

2 *Summa Theol.* 1, 2, q. 23, art. 4.

murmuret Cartesius [1], consentaneus plane videtur. Et re quidem vera, appetitio sensilis, quoties circa bonum per se inspectum versatur, considerari potest vel in ordine ad meram propositionem obiecti convenientis, praescindendo a praesentia eiusdem vel absentia; vel potest referri ad obiectum in quantum abest, vel denique in quantum obiectum praesens est et possessum. Hinc tres exsurgunt affectus: *amor*, *desiderium*, *delectatio;* quorum primus in mera complacentia obiecti reponitur; alter in tendentia ad illud, prout est absens; tertius in iucunda quadam quiete ex adeptione boni delectabilis proveniente. Consimilis ratiocinatio fiat de malo etiam simpliciter considerato, et sic tres aliae oppositae emergent passiones: *odium, fuga, tristitia.* Etenim proposito malo, aversio quae pullulat in appetitu, dicitur odium; nisus ad malum illud fugiendum, dicitur fuga, tristitia denique appellatur affectus ille, qui innascitur ex praesentia rei incommodae quae iam nos invasit.

Quod si bonum et malum non simpliciter, sed ut difficulter consequendm aut vitandum spectatur, reliquae quinque passiones habebuntur ad partem irascibilem pertinentes. Nam bonum obtentu difficile vel sic obiicitur, ut difficultas eius superabilis appareat, atque ita enascitur *spes;* contra vero *desperatio.* Item malum imminens et ad cavendum difficile vel sic proponitur ut nisu aliquo vitari queat, et tunc affectus exsurgens ad removendum impedimentum dicitur *audacia*; vel sic apparet ut difficultate, quam

1 Hic auctor librum de passionibus lucubravit trifariam dispartitum, in quo vetere doctrina reiecta, novam quamdam theoriam substituere conatus est, de qua hoc iudicium protulit Thomasius: « Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam « de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eamdem « contradictionibus repletam esse facile ostendi potest. » *Cautelarum* p. 1, c. 14, §. 34.

Ne autem tempus in eius refutatione frustra teramus, hoc unum sufficit animadvertere quod constituat primum affectum, qui in nobis excitatur, esse *admirationem.* At admiratio non ex novitate rei simpliciter sumpta, sed ex eius raritate et insolentia enascitur. Quare iam subaudit alias perceptiones rerum, quarum consuetudo cursui et ordini adversetur repentina illa apparitio, ex qua in nobis excitatur. Quoniam vero ordo affectuum respondet ordini cognitionis; clarissimum est admirationem esse non posse primum affectum. Praeterea admiratio est affectus rationalis, non sensibilis. Oritur enim ex apprehensione eventus cuiusdam, cuius causa non lateat. Unde requirit ut res, circa quam versatur, concipiatur ut effectus, de quo intelligamus esse quidem aliquam causam, sed qualis ea sit ignoremus. At vero rem concipere ut effectum, et ad causam detegendam tendere rationis est non sensuum. Ergo Cartesius in hac controversia statum ipsum quaestionis nescivit.

habet, animum quasi opprimat, et tunc affectus illi respondens dicitur *timor*. Denique si malum non amplius imminet, sed iam incumbit, enascens appetitus ulciscendi causam, quae illud produxit, vocatur *ira*.

Atque hae quidem passiones elementares et primitivae habentur. Ex harum vero multiplici iunctione aliae oriuntur passiones secundariae, quas mixtas appellare licet. Huiusmodi essent *invidia, commiseratio, pudor*, et similia, quae non ex sola sensibilitate pullulant, sed ex iunctione et concursu partis tum sensilis tum rationalis. Iam facile intelligitur horum omnium affectuum fundamentum primum esse amorem, qui ceteris praesupponitur eosque veluti quadam sui transformatione progignit [1].

41. Haec de notione passionum. Discutiendum modo est quamnam relationem cum moralitate actuum humanorum retineant. Qua in re duo vestigabimus; primum an bonitatem aliquam vel malitiam per se afferant; deinde an suo impetu rationem voluntarii in actu humano debilitent. Et ad primum quod attinet, fuit Stoicorum opinio passiones per se malas esse et prorsus eliminandas, unde ἀπαθείαν seu passionum carentiam in sapiente requirebant [2]. Oppositam plane sententiam sequuntur blanduli quidam nostrae aetatis philosophi, quos inter Fourier, *Gallici Socialismi* acerrimus fautor, in suo libro, quem de consociatione ad domum et industriam et agricolturam spectante inscripsit, docet passiones in omni suo motu legitimas esse atque ad obtemperandum homines obligare. Nam earum propensione Dei vox manifestatur, ac felicitas in hoc consistit quod multae passiones et multa media, quibus eisdem satisfiat, habeantur [3]. Dignam plane bruto animante sententiam!

At utrumque a veritate discedere nemo est qui non videat. Etenim contra Stoicos hoc militat, quod appetitio sensilis una cum ceteris facultatibus a benefico naturae Auctore nobis tributa sit; quod autem a Deo procedit, malum per se esse non potest. Immo si res accuratius consideretur, passiones ad bonum hominis potius diriguntur. Nam commotione sua maximopere conferunt ad ex-

1 Multa passionum, quas recensuimus, nomina, propter affinitatem notionis et linguae paupertatem, usurpantur etiam ad analogos affectus voluntatis exprimendos. Sic amor complacentiam etiam significat boni rationalis, et cum ferri possit vel in personam aliquam propter se dilectam, vel in rem propter nos appetitam, dividi solet in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

2 Vide Laërtium. Lib. I.

3 Vide: *Études sur les réformateurs contemporains etc. par M. Louis Reibaud.*

peditiorem celerioremque efficiendam operationem organismi corporei. Id vero homini emolumento est; siquidem emolumento est operanti quod expeditior et celerior reddatur usus instrumenti quod adhibet in operationibus suis; nec quisquam ignorat corpus eiusque organa homini data esse tamquam instrumenta, quibus ad operandum utatur. Quare rigidissima haec Stoicorum doctrina, utpote naturae contraria et passionibus expellendis inepta, non aliud induxit in suos sectatores nisi hypocrisim et ridiculam vocum novitatem.

Inde tamen non sequitur probandam esse insaniam Fourieri aliorumque qui, si Superis placet, carnis redemptores appellari volunt. Nam passiones, utpote ex sensuum apprehensione emergentes, per se caecae sunt et ordinem non percipiunt; sed quantum possunt ad peculiare suum obiectum unice affiguntur. Unde etiam in suo motu limite carent; potissimum in homine, in quo propter influxum partis intellectivae, obiectum passionum indefinitam quamdam amplitudinem et durationem induit. Quare, si libera illis fraena laxentur; non solum ordo, qui bonum est mentis et finis homini a natura propositus, omnino destruitur, sed ipsa animalis vita pessumdatur. Quod adeo verum est, ut brutis, quae ob rationis carentiam passiones ordinare propria virtute non poterant, natura providerit instinctu, qui eas limite aliquo quoad tempus durationis et modum exercitii physice adstringeret. At homini, qui rationis est particeps, consimilis oeconomia minime congruebat. Is enim divina luce rationis, qua donatur, optime potest concepto ordine passiones dirigere et temperare, tum respectu obiecti circa quod excitantur, tum respectu modi ne debitam mensuram excedant. Quod si in hoc pugna saepe non levis sustinenda est; procul dubio hic ipse conflictus in magnum hominis emolumentum redundat. Exinde enim potissimum exsurgit illa virtutis palaestra, quae homini in hac vita ad merendum proposita est et destinationem eius in praesenti constituit. Passiones igitur pro libertatis usu ad bonum et malum torqueri possunt, et homini datae sunt tamquam domitoribus equi, ut quasi in gyrum ductae, fraenoque edomitae, rationis servitio accommodentur. Sed iam pergamus ad aliam partem propositae quaestionis.

42. Passiones influere possunt in actum voluntatis quatenus vehementi concupiscentia alicuius boni sensum oblectantis, vel trepida fuga ab aliquo gravi et imminenti malo iudicium rationis obscurent; aut voluntatatem ad aliquid alliciant, quod illa secus aversaretur. Unde sub hoc respectu ad *concupiscentiam* et *metum* reduci solent. At probe observandum est, concupiscentiam in *an-*

tecedentem et *consequentem* dispesci. Antecedens nominatur concupiscentia, si voluntatem omnem antevertit, eamque sollicitat ut in actum prodeat. Contra vero si ex imperio voluntatis excitatur, consequens dicitur. Prima auget voluntarium ex parte inclinationis, qua in obiectum quis fertur; minuit tamen ex parte libertatis, quippe cum voluntatis indifferentiae, in qua libertas sita est, detrahat. Altera vero neutrum praestat; siquidem voluntatis actum, quae in obiectum tendat, iam ante subaudit. Metus autem esse potest aut *gravis* aut *levis*. Hic est qui malum aut tenue aut incertum respicit, nec nisi leves homines movere solet; ille vero qui in virum constantem etiam cadit, oriturque ex apprehensione mali certi et gravis. Porro quae ex metu fiunt, quamquam sub aliquo respectu involuntaria dicantur, propterea quod nisi metus urgeret minime fierent; tamen absolute et simpliciter sunt voluntaria. Nam hic et nunc revera appetuntur; operatio vero considerari debet secundum id quod actu habet, non vero iuxta id quod ex hypothesi haberet. Sic mercator, qui, tempestate oborta, ex metu amittendae vitae merces in mare proiicit, proiectionem illam omnibus inspectis revera vult, licet cum suo damno. Ipsi igitur est voluntaria. Attamen, quia summoto periculo, merces servare vellet, earum iactura involuntaria ex hac parte dicitur. *Absolute* igitur est voluntaria, *hypothetice* autem involuntaria.

Qua in re vehementer errat Puffendorfius, qui aeque involuntariam dicit actionem ex metu atque ex violentia peractam; ita ut turpissima facinora, quae forte ex incusso metu patrentur, culpa vacare et commiseratione tantum digna esse asserat [1]. At duo haec minime confundenda sunt: culpae vacuitas, et commiseratio. Hanc utique meretur is, qui in eiusmodi coniicitur angustias: ut vel ingentem aliquam calamitatem exquisitaque tormenta subeat, aut a virtute recedat. Verum si tunc infelix ille animo frangitur ceditque timori; eius defectio a culpa excusari non potest, quasi non voluntaria sed vi extorta omnino fuerit. Revera enim illa optio a principio manavit interno cum vera obiecti notitia. Quare qui eamdem emisit, is reapse auctor fuit propriae actionis; quatenus libera voluntate e duobus propositis obiectis, malo nimirum temporaneo vel morali flagitio, ad illud vitandum hoc selegit; cum contra omnium bonorum iacturam ac mortem ipsam malle debuisset, quam turpitudine sceleris inquinari.

[1] *De Iure Naturae et Gentium* l. 1, c. 5.

Articulus VI.

De habitibus.

43. Ad complementum principiorum in actus morales hominis aliquo modo active influentium, aliquid innuendum est de *habitibus*. His enim non modo expeditior actus moralis redditur, sed etiam eorum adeptio moralitate non caret. Porro nominatur habitus *propensio quaedam constans ad eosdem actus reproducendos facultati superaddita*. Facultas enim per se inspecta non aliud exhibet, nisi vim exerendi actionem. At quamvis hoc ipso quaeque facultas inclinationem aliquam involvit ad actum exercendum, quae cum eiusdem natura confunditur; tamen saepe contingit ut nonnullae exstent facultates, quae cum generali hac inclinatione ingenita aliquam retineant indifferentiam sive quoad actionem peculiarem, sive quoad modum eam exerendi, aut directionem habendam. Hinc fit ut capacitatem offerant recipiendi quoad haec ulteriorem determinationem. Eiusmodi ulterior determinatio et quasi inflexio facultatis ad unam partem prae alia, habitum constituit. Quoniam vero hic habitus humana industria et intra naturae ordinem aliter comparari nequit, nisi iisdem actibus repetendis; idcirco *acquisitus* appellatur. Nam praeter hoc genus alii dantur habitus, qui operatione supernaturali a Deo in animo producuntur, atque idcirco *infusi* nominantur; de quorum natura et existentia disserere ad theologos pertinet.

44. Habituum multiplex est genus pro diversitate facultatum, in quibus producuntur, et actionum varietate, ad quas subiectum inflectunt. At illi, qui mores respiciunt, *morales* vocantur; de quibus tantum agendum hic nobis est. Et in primis quisque videt habitum consideratione morali, respectu actionis liberae voluntatis, esse posse aut bonum aut malum, prout ad actus honestos vel turpes subiectum inclinat. Si primum accidit, virtus habetur; quae proinde definiri potest: *dispositio animi constans ad honeste operandum*. Haec autem dispositio, virtutem efficiens, duplicem utilitatem importat, quatenus subiectum eiusque operationem perficit. Perficit quidem subiectum; tum quia illud ad actus naturae suae convenientes magis propinquum reddit. Perficit vero eius operationem; quippe eam *facilem*, *expeditam*, et *delectabilem* facit. Hinc merito virtus ab Aristotele definitur: *habitus qui bonum facit habentem et opus eius reddit bonum*.

Quod si alterum eveniat, nimirum si malus habitus contrahatur, emergit vitium, in hoc repositum quod sit *affectio quaedam animi constans ad prave operandum*. Hinc vitiosum non dices, qui semel aut iterum inopinato peccat; sed qui frequenter ex dispositione iam contracta labi solet.

45. Cum virtus in hoc consistat, quod constanter subiectum inflectat ad recte operandum; tot erunt virtutes, quot sunt facultates quae ad actum moralem eliciendum concurrunt eiusque respectu bene disponi et ordinari possunt. Hae vero, ut ex supra dictis colligi potest, sunt *ratio*, *voluntas*, *sensibilitas* iuxta partem tum *irascibilem* tum *concupiscibilem*. Quatuor igitur emergent virtutes primitivae, videlicet *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* et *temperantia*, quae cardinales dici solent, et ad quas ceterae virtutes morales in suo quaeque ordine reducuntur.

En brevis earum descriptio. Prudentia definiri solet: *recta ratio agibilium*, seu habitus recte iudicandi circa actiones peculiares, quae media veluti sunt ad finem ultimum. Dicitur circa *actiones peculiares*; quia rectum iudicium circa actiones morales in genere acceptas determinatum a natura est, nec indiget adeptione ullius habitus, quo mens ad illud proferendum inclinetur. Quod si iudicia illa generalia spectentur, quae per se non patent sed potius valde subtilem ratiocinationem exquirunt; haec quamvis habitum postulent ut faciliter pleneque ferantur, tamen is non virtutem moralem sed scientiam constituit. Mores enim in actibus concretis et individuis revera cernuntur. Advertendum etiam hic est, prudentiam in astutiam et calliditatem degenerare posse; cum nempe finis pervertitur, ac dexteritas illa iudicandi non iam pro honesto sed pro turpi adhibetur.

Iustitia immediate afficit voluntatem et consistit *in costanti animi dispositione ius suum cuique tribuendi*. Hoc sensu ut specialis quaedam virtus accipitur rationalem appetitum inclinans ad praestanda ea quae ratio praescribit tamquam alteri debita iuxta aequalitatem vel proportionem. Nam si latius sumi vellet pro constanti voluntate agendi iuxta ordinem a recta ratione propositum; generalem quamdam virtutem constitueret, quae ceteras omnes sub se complecteretur.

Fortitudo est *considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Ut claret, medium occupat inter timiditatem et temeritatem; quarum altera per defectum, altera per excessum eidem opponitur; et sic utraque recedit a norma rationis, cui adaequari virtutes debent quin hinc aut inde deflectant. Atque haec proprie medietas illa est, in qua virtutes consistere dicuntur, iuxta tritum

illud sermone proverbium: *virtus in medio sita est.* Quod inepte a quibusdam intelligitur de *moderamine*, quo quis nec ad unam nec ad aliam partem nimis accedit, sed utrinque aequaliter distat. Etsi enim moderamen hoc quandoque requiritur; tamen saepe virtutis est illum respuere, quemadmodum ex. gr. in dilectione Dei evidenter conspicitur. Medium igitur, quod virtus necessario exquirit, aliud non est quidquam, nisi *conformatio* cum *regula* et *praescripto rationis*. a qua nec deficiendo nec plus quam illa dictet abundando, voluntas desciscere debet.

Temperantia denique in hoc cernitur, quod *constanter inclinemur ad praescriptum rationis sequendum circa usum rerum maxime delectabilium iuxta sensum.* Nam cum duplici ex capite voluntas ex impetu passionis ab ordine sectando retrahi possit, nimirum: vel ob timorem ingruentis mali, vel ob oblectamentum alicuius boni sensibilis quod eam allicere conetur; contra primum periculum obfirmatur fortitudine, contra alterum temperantia. Atque haec de influxu facultatum nostrarum in actus morales dixisse sufficiat.

CAPUT TERTIUM

DE NORMA ET PRINCIPIO OBLIGATIONIS ACTIONUM HUMANARUM.

Restat ut de naturali norma actionum dirigendarum disseramus, ex qua completa obligatio earumdem emergit. Haec autem proprie in lege sita est. Etsi enim rationis iudicia quatenus honestum a turpi discernunt, ac proinde solam actuum moralitatem aperiunt, hoc ipso regulam aliquam operandi suppeditent et obligationem improprie dictam (siquidem res omnis quodammodo sibi debet ut nihil efficiat, quod propriae naturae repugnat); nihilominus veri nominis obligatio et perfecta norma, quae voluntati humanae moderandae respondeat, in iudiciis illis rationis concipi nequit, nisi legis proprie dictae naturam induant. Id quidem ex iis, quae mox dicemus, luculenter apparebit; sed iam nunc innuere volumus, ut huius postremi capitis argumentum constet, quod totum in lege eique adnexis notionibus tractandis versabitur. Porro haec lex cum in nobis a natura dimanet, *naturalis* nominatur. Quae vero ipsam attinent, ad haec capita revocari possunt: I. Ut eius notio et existentia declaretur; II. Ut eam sanctione aliqua gaudere ostendatur; III. Ut eius innuantur proprietates; IV. Ut ad absolutum aliquod praeceptum, quod ceterorum veluti generalis formula

sit, reducatur; V. Ut sermo fiat de eiusdem applicatione ad casus peculiares. Quocirca quinque articulis caput hoc comprehendetur.

Articulus I.

De conceptu et existentia legis naturalis.

46. Leges generatim a Montesquieu definiuntur ita ut sint necessariae relationes, quae ex rerum natura dimanant [1]. Hinc auctor ille ad legem moralem hominis deveniens, eam reponere videtur in respectibus qui ex constitutione naturae, qua homo constat, proficiscuntur [2]. Verum hae notiones parum obiecto consonant. Lex enim, etsi naturae rerum earumque relationibus consonare exigat; cum iis tamen confundenda non est; sed eius conceptus, si generatim sumitur, regulam potius quamdam exhibet, iuxta quam rerum operationes determinentur, Haec acceptio latissime patet, et iuxta ipsam rebus omnibus lex attribui potest. Sic corpora inanima, plantarum genera, belluae, homines, quidquid denique operatur, suis legibus instruitur.

At pressius hoc nomen normis, quae a ratione artibus praescribuntur, significandis aptatur. Sic dici solent leges picturae, leges poësis, leges eloquentiae, leges aestheticae.

Tandem stricta et propria acceptione lex actiones morales respicit ac regulam exprimit, qua illae temperantur. Eius etymon a ligando duci potest, quippe lex obligatione, quam affert, voluntatem ad has actiones potius quam alias exerendas adstringit. Hoc sensu accepta lex definitur a S. Thoma: *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* [3]. Quae descriptio optima est, et ad conceptum legis plene declarandum accommodata. Cum enim *ordinatio rationis* dicitur, innuitur in primis origo, quam ab intellectu et voluntate lex habere debet. Etsi enim legislator, cum legem condit, iussione voluntatis subditos obliget atque ad consentaneum finem ordinet; rationis tamen ductu et norma regitur, ut imperio actiones subditorum sic respiciat, quemadmodum natura et rectus ordo postulat. Additur autem *ad bonum commune*, ut lex distinguatur a praecepto, quod non toti communitati, sed peculiari personae imponitur, atque etiam a privato homine iniungi potest qui dominio ali-

1 *Esprit des lois* l. 1, c. 1.
2 *Ib.* c. 2.
3 *Summa Theol.* 1 2, q. 90, art. 4.

quo ornatus sit. Et quoniam communitati nemo praecipere potest, nisi is, qui eiusdem gubernator est ac rector; idcirco dicitur ordinatio haec rationis *ab eo, qui curam communitatis habet*, proficisci. Denique cum imperare idem sit ac subditos ad convenientem ordinem obligando applicare, applicatio autem eiusmodi in subiecto intelligente non aliter nisi per cognitionem haberi possit, quae certe manifestationem includit; evidenter apparet cur legis definitionem *promulgatio* ingrediatur.

47. Ut autem de legis partitione aliquid innuam, ea generaliter dividi potest in divinam et humanam. Illa a Deo immediate fertur; haec contra ab homine, potestate tamen a Deo in eumdem derivata. Nisi enim haec derivatio subaudiatur, concipi nullo modo potest quod homo homini iure imperet. Prior dispesci solet in *aeternam*, *naturalem* et *positivam*; posterior, quae positiva semper est, dividitur in *ecclesiasticam* et *civilem*. Lex aeterna nihil aliud est nisi dictamen divinae sapientiae et voluntatis ab aeterno decernentis ea, quae homo aut facere tamquam bona, aut cavere debet tamquam mala; definiturque a S. Augustino: *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* [1]. Porro eius participatio in rationali creatura, seu ipsa lex aeterna quatenus rationali creaturae dirigendae applicatur eidemque naturali lumine manifestatur, legem naturalem constituit. Quae proinde nihil est aliud, nisi ipsa ratio naturalis hominis prout discernit actiones convenientes et repugnantes naturae humanae ac prohibitionem vel imperium divinum nobis offert, ut a malo avocemur atque ad bonum flectamur. Lex vero positiva generatim inspecta ea est, quae non per lumen naturale, sed aliter signo aliquo externo promulgatur, voce nimirum aut scripto; licet quandoque naturalis esse possit ratione materiae, quatenus aliquid iubeat aut vetet, quod iam per naturalem legem iussum est aut prohibitum. Quod si mere positiva sit, de iis statuit, quae vi naturae definita non sunt, sed a voluntate superioris determinantur. Atque haec si a Deo fertur, ut lex veteris foederis aut evangelica, appellatur divina; sin ab homine, humana dicitur. Quae quidem humana lex vocatur ecclesiastica, si Ecclesiae auctoritate sciscitur; vocatur civilis, si fertur a persona civilem iurisdictionem habente.

Iamvero ceteris omissis, de naturali tantum hic loquimur, et consequenter de aeterna, quae illius fundamentum est et principium. Ac primum an lex istaec naturalis vere in homine reperiatur, quemadmodum in titulo propositum est, investigabimus.

1 Lib. 22 *contra Faustum* c. 27.

PROPOSITIO I.

Exstat in homine lex naturalis.

48. *Probatur primo ex testimonio conscientiae.* Nam quisque vivide experitur ex innata vi mentis practica quaedam in se dictamina efflorescere, quibus non modo quid suae naturae ac fini conveniat vel discrepet iudicetur, sed prorsus actiones nonnullae tamquam honestae et fini necessariae praecipiantur, aliae tamquam turpes et fini oppositae vetentur. Eiusmodi sunt ex. gr. *parentes cole; Deo convenientem cultum exhibe; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; rationem sensibus ne subiicias*, et alia innumera generis eiusdem. Atque haec dictamina sic auditu quodam interno homo percipit, ut vere imperio aliquo ad ea, quae natura sua bona sunt, complectenda, quae vero sunt mala, repudianda se adstringi sentiat. Cui voci intrinsecus praecipienti si homo non pareat; sic stimulis angitur, et trepidatione quadam mentis afficitur: ut, licet actio eius interna sit ac nemini pateat, tamen ipsemet se incuset et arguat et poenam a suprema quadam potestate sibi infligendam expectet. Neque id ab assuetudine aut educatione vel alia contingente causa repeti potest; quia universale est et constans, et eiusmodi, ut penitus in contrarium verti nequeat, nisi fortasse in uno vel altero qui omnem pene humanitatem exuerit. Quare sapienter Tullius, de ea lege loquens, aiebat: « Est igitur haec non scripta « sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus; verum « ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam « non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus [1]. »

Probatur secundo ex ipsa voluntatis natura. Omnis agendi vis, cum ad operationem sibi consentaneam ordinetur, determinatione aliqua afficienda est, qua ad eiusmodi operationem flectatur. Si haec inflexio in determinatione physica consistit et cum ipsa realitate facultatis confunditur, facultas non libera sed necessaria erit in operando. Sin facultas libertate ornatur; determinatio eiusmodi nonnisi moralis esse poterit, in imperio nimirum vel prohibitione posita, vi cuius ad debitam actionem convertatur. Praeter enim physicam necessitatem, quae ex determinatione naturae oritur, non alia necessitas cogitari potest (quae cum indifferentia physica concilietur) nisi necessitas et determinatio moralis, quae ex iussione et praecepto dimanet. Sed voluntas vis quaedam agendi est,

[1] *Oratione pro Milone* c. 3.

et libertate indifferentiae donatur. Determinationem igitur non physicam sed moralem postulat; nimirum ex lege ortam, quae iubendo et vetando illam ad congruentem operationem adducat, a discrepante retrahat. At vero cum eiusmodi determinatio ab ipsa natura voluntatis requiratur; iussa vel prohibitiones, quae illam gignant, in ea facultate reperiri debent, quam voluntas naturaliter in operando sequitur, et cui quoad directionem subiicitur. Hoc autem officium et munus nonnisi rationis proprium est. Ergo in ratione, prout directrix est voluntatis, inveniri debent praeceptiones quaedam atque iussa, quibus voluntas ad bonum moraliter obligetur et determinetur, physica libertate sarta tectaque manente. Atqui id aliud non est quidquam, nisi legem naturalem adstruere. Ergo lex naturalis in homine existat necesse est.

Probatur tertio ex conceptu divinae sanctitatis et sapientiae. Sanctitas divina postulat ut Deus non solum divinam bonitatem in se adaequate diligat amore infinito et necessario, verum etiam ut ordinem a divina sapientia dictatum amet ubicumque reluceat, atque a ceteris entibus divinae potestati subiectis servatum velit, prout singulorum natura fert. Id vero respectu naturae rationalis et liberae non aliter effici potest, nisi praescriptione et lege, qua ordinis huius observantia iubeatur.

Itemque, bonus et sapiens gubernator naturas suae curae commissas ad debitum finem dirigire et promovere debet. Id igitur Deus praestat, potissimum respectu hominis qui nobilissimum opus creationis est. At cum homo liber sit, non alia ratione in finem et media, quae illuc ducant, incitari potest, nisi lege, quae iubendo et vetando morali necessitate ipsum adstringat. Ergo etc.

Nec dicas ad voluntatem in proprium obiectum inclinandum sufficere iudicia rationis, quibus honestum et debito ordini conveniens a turpi et naturae contrario distinguatur; quin opus sit ut eiusmodi iudicia rationem legis induant, ac proinde obiiciantur tamquam iussa divinae voluntatis cui obtemperare homo vi naturae teneatur. Nam in primis si ita esset, ratio providentiae in Deo non satis servaretur; siquidem concipi nequit rectus et bonus gubernator, quin simul concipiatur velle et iubere ea, quae ordo praecipienda esse dictat, ac nolle et vetare contraria. Deinde ratio per iudicia, moralitatem actionis tantum aperientia, non aliud faceret, nisi quod obiectum voluntati proponeret. Obiectum enim voluntatis proprium est bonum et malum non physicum sed morale; circa quod eius actus liber in hac vita versatur. Atqui, ut diximus, quaeque facultas determinatione eget circa obiectum sibi respondens. Ergo ut voluntas ad bonum sibi proprium amplecten-

dum, malum vero vitandum flectatur, aliquid aliud in iis iudiciis concipi debet, praeter nudam moralitatis manifestationem. Hoc autem aliud esse non potest nisi ratio praecepti aut prohibitionis, quae non modo ad divinum intellectum sed etiam ad divinam voluntatem respectum includat. Denique id omnino riquiritur a conditione dependentiae, quae voluntati creatae competit. Etenim voluntas non modo rationalis est, seu talis quae rationis ductum exquirat; sed etiam natura sua dependens est a Conditoris intellectu et voluntate. Ergo si operatio conditionem naturae sequi debet; ea erit actio voluntatis propria, quae utramque dependentiam involvat. Iam vero si iudicium voluntatem dirigens, moralitatem dumtaxat actionis ostenderet, quin praecepti rationem contineret; rationalem quidem operationem voluntatis efficeret, et ad summum dependentem redderet a divina sapientia; sed dependentiam a divina voluntate illi neutiquam impertiretur. Ut enim voluntas creata actu suo eiusmodi postremam dependentiam profiteatur, agere debet tamquam voluntas ab altissima illa voluntate dependens, quatenus obediendo id velit quod illa vult. Id autem nonnisi per iussum et imperium explicari potest, ad quae constituenda non modo dictamen rationis, verum etiam praescriptio voluntatis concurrat.

Propositio II.

Autonomia rationis, quam adstruunt rationalistae, insania est.

Probatur. Autonomia rationis, ad obligationem explicandam non assumit nisi seipsam. Vult enim ut animus humanus in operando non accipiat determinationem nisi a se, qualibet alia exclusa potestate, cuius imperio subiectus sit. Atqui haec opinio stultissima est. Nam in primis ratio humana declinare nequit ideam supremi cuiusdam Entis, quod auctor fuerit naturae nostrae. Ergo declinare nequit ideam supremi cuiusdam imperantis, qui leges nobis imponat, velitque servatum ordinem quem rebus impressit. Rationalistae propterea hac in re delirant, quod in Dei negatione fundantur; et animo humano modum operandi tribuunt, qui Dei solius est proprius.

Deinde, si, ut rationalistae volunt, hanc ideam mens nostra declinaret; tunc omnis obbligationis notio corrueret, quod non omnes rationalistae velle videntur. Et sane obligatio exercitium iurisdictionis et potestatis in obligante subaudit, atque ideo dis-

tinctionem exquirit inter obligantem et obligatum, seu inter superiorem et subditum. Atqui ratio hominis ab ipso homine non distinguitur, cum non sit nisi eius facultas; multo autem minus considerari potest tamquam superior respectu illius, cum facultas non sit nisi velut instrumentum subiecti ad quod pertinet. Ergo in sententia rationalistarum animus humanus omni obligatione veri nominis solveretur, ac proinde incredibilis perturbatio ordinem moralem et iuridicum invaderet.

Ratio in nobis principium est obligationis non gignendae sed cognoscendae; atque ideo non aliter inspici potest, nisi tamquam praeco qui nomine Auctoris naturae loquatur, et per quem Auctor naturae sua iussa manifestet.

At inquies: si ita esset, tunc in quolibet iudicio practico rationis cogitandum esset de Deo; quod falsum est. Nam saltem saepe, cum talia iudicia proferimus, de Deo minime cogitamus.

Resp. Etsi nos quandoque in eiusmodi efformandis iudiciis non cogitemus explicite et distincte de Deo, semper tamen cogitamus implicite et confuse. Semper enim in illis involvitur obscurus saltem et indistinctus conceptus alicuius occultae potestatis, quae nobis imperet, quaeque obiective inspecta et in se non est aliud nisi Deus; licet id forte nos aliquando eo actu non advertamus. Etenim Dei existentis et providi notione supposita, cum nos eiusmodi practica dictamina, quae ad bonum impellunt atque a fraude deterrent, intime audiamus tamquam aliquid a natura nostra rationali necessario pullulans; profecto intelligimus alium auctorem illa habere non posse nisi eum, a quo natura ipsa procedit et gubernatur. Is enim dumtaxat influxum exercere potest in constitutionem ipsam naturalem rationis nostrae, eique normam operandi praescribere. Quam sane veritatem experientia quoque confirmat. Nam quisque (modo a natura ducatur, eamque prava consuetudine non penitus deturpaverit), si forte crimen utcumque occultum atque animo internum admittit, pavore quodam invitus afficitur ac firma persuasione agitatur se non impune id laturum.

49. Hinc sequitur peccatum philosophicum [1], quod aiunt, possibile plane non esse. Nam dictamen rationis solam moralitatem actionum nobis aperiens, etsi abstractione mentis, ut fecimus,

[1] Peccatum philosophicum appellant, actionem qua quis operetur contra dictamen rationis, quod obiectum manifestet tamquam naturae difforme, quin de Deo eiusque lege quidquam cogitet; ac proinde, licet naturam laedat, Dei tamen offensam non incurrat.

considerari seorsum possit; tamen realiter et in se, prout actu in nobis gignitur, nunquam dissociatur ab imperio, quo bonum ad finem necessarium prosequi, malum aufugere iubemur. Dictamen autem rationis hoc imperio affectum legem constituit, cuius praevaricatio confuse saltem apprehenditur ut offensa Dei; siquidem, ut diximus, iudicium, quod aliquid iubet aut vetat, hoc ipso implicitam notionem habet Superioris cuiusdam naturae, cuius, si contra facimus, auctoritatem contemnimus. Atque hinc etiam apparet quid sit necessitas illa moralis, quam obligatio legis inducit. In hoc enim sita est, quod nequeat homo eius legis imperio reluctari, quin non modo ordinem rationis a divina sapientia dictatum pessumdet, verum etiam supremi legislatoris voluntatem transgrediatur.

Propositio III.

Admitti debet lex quaedam aeterna.

50. *Prob.* Deus in aeternitate operatur. Cum enim sit Ens immutabile, quidquid facit, ab aeternitate facit. Nam aeternitas indivisibili sua duratione tempus omne complectitur, eiusque initio et partibus tota simul atque immota respondet. Ergo lex, quatenus in Deo iubente consideratur, aeterna dici debet; cum aliud non sit quidquam nisi ratio et voluntas divina, quae honesta praecipiat, vetetque contraria.

Thomasius hanc aeternam legem ab omnibus plane Scholasticis admissam, acriter impugnavit, eamque ut figmentum materiae improductae ethnicorum non absimile traduxit [1]. At quam inepte id fecerit, nemo sanus non videt. Nam si lex humana, quae a principe quopiam fertur, nequit scripto exarata subsistere, quin ante in mente et voluntate eius, qui eam tulit, subaudiatur; quomodo lex naturalis, quae non tabulae, sed animis nostris a Deo supremo omnium gubernatore insculpta est, cogitari poterit, quin hoc ipso in divino intellectu et voluntate aeternum extitisse concipiatur? Certe, ut ratio humana participatio quaedam est et imago divinae rationis; sic veritates omnes tum speculativae tum practicae radii quidam sunt lucis aeternae et imagines veritatum aeternarum, quae in divina mente subsistunt. Quibus (si de practicis sermo est) subaudito decreto creationis entium rationalium, divina voluntas accedat oportet, quae praecepta illa tamquam normam im-

[1] *Instit. Iurisprudentiae divinae* l. I, c. 1, §. 31.

ponat voluntati creatae. Deus enim, cum sit sanctus et iustus et providus, nequit non praescribere operationes iuxta exigentiam finis et dictamina suae sapientiae. Hinc in prima propositione existentiam legis naturalis pro homine derivamus. At lex naturalis, quae iudiciis practicis iubentibus vel vetantibus rationis nostrae continetur, nonnisi derivatio quaedam et participatio legis aeternae censenda est. Immo si non subiective, quatenus in actibus humanae rationis viget, sed obiective, quoad praecepta nimirum quae proponit, spectari velit; cum ipsa lege aeterna, obiective pariter considerata, confunditur. Id enim ipsum quod lex naturalis iniungit, lege aeterna continetur; a qua non differt nisi in hoc: quod illa legem exprimat prout in supremo legislatore est, ipsa vero eamdem significet prout recipitur in homine. Quod sapienter Tullius intellexit, ubi de lege sic ait: « Lex nil aliud est, nisi recta, et a numine deorum tracta ratio [1]. » Tum alibi: « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum; sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei: ex qua illa lex, quam Dii humano generi dederunt, recte est laudata . . . Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est; sed cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis [2]. »

Adverte tandem legem aeternam, quae in Deo tamquam in supremo principe omnia dirigente et ordinante reperiri dicitur, respicere solas actiones creaturarum, non vero ipsas operationes divinas, quasi Deus in operando legi subiiciatur. Etsi enim dictamina divinae sapientiae dirigant quodammodo divinam voluntatem, quae aliud velle non potest, nisi id quod a divina sapientia ut iustum et rectum proponitur; nihilominus dictamina eiusmodi respectu Dei rationem legis habere non possunt. Non enim exhibentur ut iussa superioris cuiusdam, cui Deus pareat; Deo siquidem nihil est superius. Sed proponuntur dumtaxat tamquam iudicia mere indicantia quid deceat ac rerum naturae conveniat. Huic autem ordini suae sapientiae contradicere Deus nequit, non quia obligatione ulla adstringatur, sed quia sic exquirit perfectio

1 *Philippic.* 2, n. 12.
2 *De Legibus* lib. 2, c. 4.

divinae voluntatis, quae rectissima esse debet, et nunquam a sapientia disiungitur.

Solvuntur obiectiones.

51. Contra existentiam legis naturalis. Obiicitur I. Si lex naturalis esset in homine, libertas omnis de medio pelleretur. Lex enim coactionem et necessitatem imponit, isque effectus proprius legis est.

Resp. Lex coactionem et necessitatem imponit non physicam sed moralem. Non enim violentiam infert, sed voluntatem ad ea, quae bona et recta sunt, allicit. Nec eam potestate privat exerendi pro lubito unam aut alteram actionem; sed tantum ad hanc potius quam aliam eliciendam obligat sic, ut nequeat creatura rationalis legi refragari, quin a fine desciscat iniuriaque legislatorem afficiat; nec possit aliter finem assequi et obedientiam supremo gubernatori debitam servare, nisi exerendis vel declinandis actionibus, quae iubentur aut vetantur. Atque haec tantum moralis obligatio et necessitas est effectus proprius legis. Id vero libertati propriae hominis non opponitur, sed consonat potius. Libertas enim a licentia magnopere differt. Haec leges excludit, illa physicam dumtaxat necessitatem. Immo libertas hoc ipso quod indifferentiam voluntati affert, legem postulat, ut voluntas dirigatur, et eo modo, qui possibilis est, ad id, quod expedit, inclinetur. Unde in probationibus ex libertate physica, qua homo praeditus est, existentiam potius legis naturalis derivavimus.

Obiic. II. Si lex naturalis daretur, a natura hominis separari non posset. At optime separatur. Nam infantes, utpote qui nullum iudicium mente proferant, legem naturalem profecto non habent, quae iudiciis rationis practicae continetur.

Resp. Distinguendo: a natura hominis separari non posset vel in actu vel in habitu et constitutione naturae considerata, *concedimus;* semper in actu, *negamus.* Etsi infantes, qui nondum ad usum rationis pervenerunt, iudicium nullum edant, ac proinde actualibus dictaminibus legis naturalis careant; tamen illam iam possident in habitu quodam naturali et conformatione ipsius intelligentiae, quae illis in animo insidet, quamvis ad exercendas proprias actiones nondum expedita sit. Id vero maxime sufficit, ut lex a natura innasci dicatur; secus, si semper actuale iudicium requireretur, etiam adulti, cum ex. gr. dormiunt, lege naturali carerent. Immo ea lex iugiter mutaretur ac desineret, quippe cum

mens assidue ab uno iudicio ad aliud gradiatur, pro rerum, quae obiiciuntur aut commemorantur, varietate. At vero semper eadem conformatio intelligentiae manet, quae cum existentia ipsa recipitur, et qua homo determinatur ad iudicandum id, quod ordo exigit, esse faciendum, quod autem ordini repugnat, esse declinandum.

Obiic. III. Ideo lex naturalis adstruitur, ut sit norma actionum in homine. Atqui ad id sufficere potest voluptas aut dolor, qui ex obiectis profluit; vel saltem ipsa naturae propensio, qua ad obiecta nobis convenientia inclinamur.

Resp. Dolor et voluptas nequeunt esse norma actionum humanarum multiplici ratione. Primum, quia sunt aliquid vagum et incertum et mutabile et pendens ex circumstantiis et affectionibus accidentalibus subiecti. Deinde quia sic ordo rationis penitus perverteretur. Saepe enim obiecta inferiora, quae supremo bono animi opponuntur, maiorem delectationem afferunt propter sensibilitatem, quae vividior est, et propter passionum vehementiam quae mentis iudicium turbant. Tandem quia non sunt proprium obiectum rationis, quae ordinem spectare debet et id quod ab ordine praecipitur. Unde prima pars difficultatis nimis aperte falsa est; nec mirum videri debet, si eam probavit Helvetius [1] qui, ut bonus sensismi propugnator, nihil in homine, praeter sensum agnovit.

Alteri vero difficultati reponimus propensionem seu instinctum naturae opitulari quidem ad actionem exerendam, et indicium quoddam exhibere, quo ordinem a Deo in rebus constabilitum coniiciamus; at veram normam operandi pro ente rationali constituere nequaquam posse. Hoc enim non caece in obiectum ferri, sed ab ordine, quem vi intelligentiae detegit, duci debet; eumdemque sequi adstringitur, etiamsi nulla inclinatione instinctiva ad illum incitaretur. Ut omittam ceteras rationes, quas supra ad existentiam legis naturalis adstruendam adduximus, quas hic iterum commemorare non vacat.

Articulus II.

De sanctione legis naturalis.

52. Sanctio nominantur praemium aut poena a legislatore pro servantibus aut transgredientibus legem constituta. Porro quid de ea respectu legis naturalis lumine rationis doceamur, tribus propositionibus explicabo.

[1] *De l'esprit.* disc. 3, ch. 1.

Propositio I.

Lex naturalis sanctionem aliquam necessario sibi vindicat.

Probatur primo ex conceptu iustitiae. Nam, ut ostendimus supra [1], homo actibus suis meretur aut demeretur apud Deum; merito autem praemium, demerito poena respondet vi iustitiae. Deus igitur dum honestas actiones iubet ac turpes vetat, debet profecto utrasque rependere; nequit enim eius voluntas ab ordine iustitiae recedere.

Hoc argumentum dum necessitatem sanctionis pro lege naturali demonstrat, ostendit etiam Deum quoties nocentes punit, non impetu vindictae aut caecae cuiusdam propensionis abripi, sed duci tantum amore bonitatis et ordinis. Retributio enim, quae pro qualitate operum ex ordine iustitiae derivatur, rectitudinis profecto et bonitatis conceptum importat. Apposite S. Thomas « Ad « perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in re« bus relinquat . . . sub ordine autem iustitiae, quae ad aequali« tatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem « excedunt; excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, « dum voluntatem suam divinae voluntati praefert satisfaciendo « ei contra ordinem; quae quidem inaequalitas tollitur, dum con« tra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordi« nationem [1]. » Poena igitur est reactio veluti quaedam rationis et iustitiae ad ordinem perturbatum restituendum eo modo quo convenit. Unde iudex quo magis ratione ducitur et iustitiae amore afficitur, constantius poenam flagitiosis decernit ac magis inexorabile iudicium profert.

Probatur secundo ex sanctitate divina. Nam sanctitati divinae repugnat ut obedientiam a pervicacia, virtutem a vitio, in entibus a se dependentibus, practice non discriminet. Id vero consequeretur, si honestis moribus praemium, turpibus poenam non rependeret, sed aequa sorte tum bonos tum improbos afficeret. Itemque, si odium quo sanctitas scelus prosequitur, amorque, quo virtutem diligit, in gubernatore et principe potentissimo efficax est; profecto exigitur ut virtuti praemia, flagitiis poenae congruentes aptentur.

Probatur tertio ex divina sapientia et providentia. Nam providi legislatoris sapientia exposcit, ut efficaciter, quantum decet,

1 *Contra Gentes* lib. 3, c. 146.

ad legum observantiam subditos determinet. Curare igitur debet, ut qui leges custodiunt, felices hac sua obedientia evadant; qui contra violant, miseri efficiantur. Praesertim vero id locum habet, cum ad legem servandam saepe magnis huius vitae bonis nuntium mittere necesse sit ac magnas calamitates incurrere; contra ad legem transgrediendam saepe homines fuga gravissimi incommodi aut amore praegrandis emolumenti sollicitentur. Itemque, cum prima radix omnis appetitionis sit felicitas; nequit iuxta sapientiae ordinem impelli homo ad legem servandam, nisi simul ipsi monstretur hac via se ad felicitatem esse perventurum. Vicissim, cum radix omnis aversionis sit fuga mali; nequit homo congruenter ad violationem legis cavendam incitari, nisi magnam calamitatem violanda lege se subiturum consciat.

Nec dicas sufficere ad id, ut ipsa legis custodia sit bonum morale, eius vero transgressio sit malum. Nam in primis quotus quisque est tam praecellenti virtute ornatus, qui legem custodire velit hac ductus tantum ratione, quia Deus iubet; praesertim in casibus difficilioribus, in quibus humana debilitas plura adiumenta requirit? Lex autem cum communitatem respiciat, motiva, quibus fulcitur, omnibus accomodare debet. Deinde, hic non spectatur quid subdito sufficere possit, sed quid deceat ex parte sapientis legislatoris, qui ordini et inclinationi naturae consentaneus esse debet. Iamvero nemo non videt ordinem postulare ut iis, qui bene agunt, bene sit; contra turpis actio scelestis malevertat, atque ita vera felicitas cum sola virtute copuletur. At id quo pacto fieret, si virtus irremunerata maneret, flagitium nullo supplicio plecteretur? Praesertim cum non raro pro virtute servanda maximis bonis, animum vehementer allicientibus, spoliari ac mortem ipsam oppetere oporteat; contra scelestissimi homines saepe omnibus deliciis diffluant ac turpitudinem vitii non modo parum curent, verum etiam decori sibi tribuant.

Propositio II.

Sanctio legis naturalis futuram vitam respicere debet.

Prob. Praemium virtuti adaequatum bonis praesentibus contineri non potest. Nam haec omnia et vitam ipsam amittere parati esse debemus, pro virtutis incolumitate servanda. Praemium autem alicuius rei nequit profecto iis contineri, quae iuxta ordinem rationis spernenda sunt, ut illam tueamur. Praeterea virtutis exercitium in bonum et felicitatem subiecti redundare debet. Ergo prae-

mium virtuti debitum tale sit necesse est, ut omnia bona huius vitae superet; siquidem virtutis custodia aliquando horum omnium privationem importat.

Idem pari modo dicatur de poena; quae, nisi huius vitae ambitum excederet, congruenti ordine non informaretur. Nam saepe ad scelus patrandum homo magnis bonis terrenis allicitur; et contra omnibus vitae commodis et existentiae ipsi nuntium mittere aliquando debet, ne flagitio inquinetur.

Propositio III.

Praemium bonis et poena impiis retribuenda consistit potissimum in consequutione vel amissione ultimi finis.

53. *Prob.* Bonis operibus, a lege iussis, homo veluti in via se constituit qua ad finem recta pergit. Nam honestae actiones sunt quasi passus minores vel grandiores, quibus ad finem homo graditur; contra pravis actibus a fine deflectit ac viam plane oppositam incedit. Ergo cum tempus itineri destinatum desierit, necessarium omnino erit, ut qui viam cucurrerit, quae ad finem ducebat, finem assequatur; ac si forte levi quadam negligentia moratus sit, eam expiet atque ad finem tandem aliquando admittatur. Vicissim, consimili ratione necesse est, ut qui fine contempto, viam omnino contrariam inierit, is fine prorsus privetur. Repugnat enim ut via ad terminum aliquem ducens illuc non ducat; pariterque absurdum est ut per semitam omnino contrariam eodem perveniatur. Ergo saltem adeptio vel amissio finis ultimi custodiam vel violationem legis naturalis sequi debet, eiusque sit oportet veluti interna quaedam et naturalis sanctio. At vero finis adeptio vel amissio, quae intuitu operum conferatur, praemii aut poenae rationem induit. Ergo etc.

Nihilominus pro plena et accommodata operibus retributione id minime sufficit; sed requiritur etiam pro singulorum in suo genere diversitate peculiaris bonorum largitio ac positiva suppliciorum inflictio. Non enim omnes frugi et boni aequo modo et iisdem virtutibus ornati ad finem perveniunt. Quapropter iustitia exigit ut inter eos remunerationis etiam sit discrimen, nec aequali mensura finem consequantur. Similiter non omnes pravi et impii se iisdem sceleribus inquinarunt, sed maxima varietate maiorem alii, alii minorem turpitudinem contraxere. Non igitur omnes aequiparandi sunt in poena (quod contingeret si adeptione finis tantum privarentur); sed positivo supplicio magis vel minus pro varietate fla-

gitiorum plectendi sunt. Quod etiam ex alio emergit capite, quatenus pravis operibus non modo finem contempserunt, sed etiam positive ordinem perturbarunt.

Solvuntur difficultates.

54. Obiic. I Exercitium virtutis multa bona comitantur, nimirum splendor et decus quo virtus subiectum exornat; excellentia, quam inducit in animum; valetudo et opes, quas saepe affert; maximopere pax et iucundissima conscientiae tranquillitas, a qua nunquam dissociatur. Haec igitur haberi poterunt virtutis praemia; quin sanctio, quae alteram vitam respiciat, obtrudatur. Similiter congrua flagitiorum poena erit angor et stimulus internus, qui assidue flagitiosum animum torquet; turpitudo ipsa vitii; passionum tumultus; vitae brevitas; atque alia eiusmodi mala, quae criminum sunt pedissequa.

Resp. Haec etiam sanctionem aliquam constituunt, sed non perfectam et plenam, qualis ab ordine rerum et sapientia divina requiritur. Constituunt, inquam, sactionem aliquam; quia cum nonnulla ex his semper et natura sua, alia saepe pro ordinatis rerum eventibus virtutem et vitium consequantur; divina ratio et voluntas ea etiam intendit decrevitque. Non constituunt vero sanctionem perfectam; quia in primis aliqua ex hisce bonis, quae vel *naturalia* dicuntur (ut valetudo, ingenium et alia eiusmodi), vel *fortunae* nominantur (ut opes, honor et similia), non semper virtuti iunguntur nec semper a vitio separantur; sed saltem utrique pro circumstantiarum varietate sunt communia. Quamquam dubitari admodum posset an in praesenti statu temporalia illa bona magis virtuti, quam vitio faveant.

Deinde illa etiam bona, quae in hac vita naturalis quaedam et necessaria virtutis consecutio sunt, atque illa mala, quae intrinsecus cum vitio copulantur, a perfectae sanctionis conceptu multiplici ratione deficiunt. Nam turpido vitii a perditis hominibus, ob pravum habitum, saepe non amplius horrori habetur; tum celari potest ac mentita virtutis veste obtegi. Itemque stimuli conscientiae assuetudine obtunduntur, ac voluptatum ceterarum copia obruuntur. Contra iucunditas virtutis saepenumero superatur a tormentorum cruciatu et dolore, quo quis afficitur, cum ex. gr. a nefariorum calumniis famam suam maculari, aut a violentis et rapacibus rem familiarem dilapidari, necari natos, uxorem rapi, seque in carcerem tenebricosum trudi, atque etiam truculenta et inhonesta morte affici patitur.

Postremo, ut demonstravimus, adeptio vel amissio ultimi finis, consecutio quaedam est naturalis virtutis aut vitii. Ergo, si consecutioni tantum naturali stare volumns, ab illis abstrahere cogitationem minime possumus. Immo eae veluti pro coronide ceterarum retributionum habendae erunt. Quod si insuper quaedam bonorum remuneratio, quae ab adeptione ultimi finis proficiscatur, et positivorum suppliciorum inflictio, ut diximus, adiungitur; id licet internam et naturalem sanctionem non constituat, sed externam potius et voluntariam; tamen a iustitiae ordine et debitae proportionis mensura requiritur.

Obiic. II. Saltem poena aeterna reiicienda est, quippe quae divinae clementiae repugnat; et fine ipsius poenae dissentit, quae semper propter emendationem infligitur.

Resp. Clementia in recto et sapiente gubernatore nunquam detrimentum debet inferre iustitiae. Iustitiam autem aeternam poenam flagitiorum postulare, iam in Metaphysica ostendimus [1]. Hic summatim aliquid innuam. In primis, expleto cursu actionum, quibus homo in via veluti constitutus mereri vel demereri potest, amissio ultimi finis et culpae reatus per se irreparabilia sunt, atque ideo perpetuo manent. Deinde si poena aeterna non esset, tandem aliquando scelesti homines proborum sortem aequipararent, quin eos, dum vitam ad merendum datam agebant, flagitiorum suorum poenituisset. Tertio, comminatio poenae motivum sufficiens repraesentare debet ad homines a culpa deterrendos, etiam si omnibus bonis huius vitae renunciare et ingentes calamitates subire cogerentur. Id autem, ut ratio et experientia suadet, poenae aeternitatem requirit. Nam huius tantum evasio compensare potest tolerantiam malorum, quae saepe pro virtute servanda sustineri debent. Culpa denique, ob contemptum infiniti boni et iniuriam, quam Deo irrogat, infinitam quamdam malitiam sibi implicat. Ergo poena, ut servetur iustitiae aequalitas, si non intensitate, saltem duratione, infinitatem aliquam complecti debet.

Ad alterum vero quod additur, repones finem precipuum poenae non esse emendationem nocentis, sed restitutionem violati ordinis iuxta debitam aequalitatis mensuram. Ad rem Taparellius: « Quindi apparisce che il gastigo è non un dolore, un tormento « dell' uomo sensitivo, ma una reazione dell' ordine contra il dis- « ordine, e che nel mondo morale come nel fisico questa reazio- « ne conservatrice è uguale ed opposta alla azione distruttiva. La « giustizia vendicativa dunque lungi dall' essere un cieco impeto

[1] *Psychol.* c. 2, art. 4.

« di passione, è fondata in quella essenziale tendenza al vero e al-
« l'ordine, che forma la natura stessa dell'umana intelligenza.
« Ogni disordine essendo una disposizione delle cose contrarie alle
« vere loro relazioni, epperò essendo una falsità, ripugna essen-
« zialmente alla mente; onde essa domanda un violento ritorno
« all'ordine perturbato, e questa violenza è il gastigo [1]. » Verum de re hac fusius dicemus in iure naturae, cum de capitali poena sermo incidet.

Articulus III.

De proprietatibus legis naturalis eiusque fundamento.

55. Variae legis naturalis proprietates recenseri possent, at nos praecipuas tantum commemorabimus, quas complectitur sequens propositio.

Propositio.

Lex naturalis est immutabilis, universalis, aeterna et legis positivae fundamentum.

Prob. Nam lex naturalis necessario connectitur cum ipsa essentia creaturae rationalis, et fundatur in ipsa natura divina. Necessario connectitur cum essentia creaturae rationalis; siquidem tota quanta est versatur in praecipiendis aut vetandis iis, quae ex comparatione hominis cum obiectivo ordine rerum intrinsecus bona aut mala manifestantur, et quae ad finem ultimum consequendum necessaria omnino sunt aut contraria. Fundatur in essentia divina; quia, ut saepe diximus, rerum natura et relationes, quae inde necessario emergunt, a divina sapientia dictantur, divinam essentiam contemplante. Haec enim, quemadmodum in Metaphysica explicavimus, exemplar supremum est rerum omnium possibilium. Quare lex naturalis ita naturam humanam consequitur; ut ab ea avelli non possit, eaque exstante nequeat non exstare aut aliter se habere.

Quod si lex naturalis cum rationali natura necessario nectitur, universalis etiam sit oportet. Universalis, inquam, non modo quatenus universum hominum genus adstringat; verum etiam quatenus omnibus hominibus, usu rationis fruentibus, innotescat. Se-

1 *Saggio Teoretico di diritto naturale ecc.* vol. I, dissert. 1, n. 154.

cus natura deficeret in re a fine et essentia ipsa subiecti necessario requisita, ac Deus non satis providus gubernator esset generis humani. Praecepta enim legis naturae, cum vitam et mores rite informandos respiciant, magis homini necessaria snnt quam principia speculativa; nec deesse possunt, quin homo fine frustretur, ob quem conditus a Deo est.

Obiectiva vero eius aeternitas inde colligitur, quod ut supra explicatum est, lex naturalis sit velut imago et similitudo quaedam legis aeternae animis humanis indita. Proinde eadem, ac lex aeterna, refert praecepta; quae idcirco in se spectata aeterna sunt, cum non alia duratione metentur, nisi illa qua Deus gaudet. Deus autem aeternitate fruitur, nec novitate aliqua unquam afficitur. Quapropter praecepta legis aeterno intellectu concepit et aeterna voluntate probavil.

Tandem fundamentum est legum ceterarum, quae positivae dicuntur; siquidem hae nonnisi ex illa vim obligandi desumunt, nec ei contradicere unquam possunt, quin hoc ipso omni robore destituantur. Immo magna ex parte leges positivae aliud non sunt quidquam, nisi applicationes peculiares aut determinationes legis naturalis pro locorum, temporum, ac personarum circumstantiis.

Itaque sapienter Tullius has omnes proprietates legis naturalis complectens sic loquitur: « Est quidem vera lex recta ratio, na-« turae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae « vocat ad officium iubendo, vetando a fraude deterret.... Huic legi « nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet. Nec « vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, « neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius. Nec erit « alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et « omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immu-« tabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et im-« perator omnium Deus. Ille legis huius inventor, disceptator, lator; « cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis asper-« natus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, « quae putant, effugerit [1]. »

Solvuntur difficultates.

56. Obiic. I. Lex naturalis iudiciis rationis continetur, quae nobis divinam voluntatem significant circa ea, quae nobis facienda vel vitanda sunt. At vero divina voluntas libera est. Ergo, si Deo

1 Apud Lactantium *Institut. divinarum* l. 6, c. 8.

sic libuisset, lex naturalis alia praecepta contraria his, quae modo continet, complecteretur. Proinde mutabilis dicenda est. II. Leges physicae mutari possunt, saltem a Deo; ergo a pari lex naturalis. III. Legislator humanus abrogare legem a se latam, atque etiam dispensare in ea potest. Ergo a fortiori id poterit Deus in lege naturali; secus inferioris esset conditionis, et a re extrinseca necessitatem acciperet.

Resp. Ex iis, quae superiore articulo disputata sunt, oppido liquet legem naturalem non ad solam Dei voluntatem ordinem includere, sed etiam ad divinam sapientiam essentias rerum earumque intrinsecas relationes necessario dictantem. Quare ratio bonitatis aut malitiae, quae in lege naturali observanda vel transgredienda reperitur, non unice dimanat ex divinae voluntatis imperio, sed etiam ex dictamine divini intellectus qui rerum essentias contemplctur, quatenus necessarium ordinem involvunt ad divinam essentiam. Immo respectus ad divinam sapientiam, ex quo derivatur honestas vel turpitudo, quae actionum intrinsecam moralitatem constituit, logice praecedit respectum quo illae eaedem actiones ad divinam voluntatem praecipientem vel prohibentem referuntur. Lex enim naturalis ea continet, quae ideo praecipiuntur quia bona sunt, ideo vetantur quia mala. Hinc ex divina libertate nihil contra nos desumi potest. Deus enim liber est quoad rerum existentiam, non vero quoad essentias aut ea quae cum essentiis necessario connectuntur. Ergo nequit immutare malum aut bonum, quod idcirco tale est natura sua quia sic a divina sapientia dictatur. Supposita autem hac interna actionum bonitate vel malitia, nequit divina voluntas, quae rectissima essentialiter est, non velle aut non praecipere illas actiones, quae bonae sunt et hominis naturae congruunt; aut non prohibere eas, quae malae sunt et hominis naturae repugnant.

Atque hinc patet etiam responsum ad secundam et tertiam difficultatem. Nam magnum discrimen est inter leges physicas mundi corporei, et legem moralem hominis. Illae cum essentia rerum non connectuntur, et ordinem contingentem respiciunt. Idcirco a Deo, a quo libere impositae sunt, in contrarias verti possunt. At lex naturalis, quae mores dirigit, cum essentia ipsa creaturae rationalis et cum necessario ordine divinae sapientiae maxime nectitur. Quocirca mutari aut interrumpi minime potest. Neque id imperfectionis, sed potius summae perfectionis est; siquidem idcirco viget, quia Deus ab ordine iustitiae, quem eius sapientiae dictavit, deficere haud possit. Humanus autem legislator propterea leges suas immutare aut exceptione aliqua restringere valet, quia eiusmodi

leges versantur circa ea quae non per se et natura sua bona aut mala sunt, sed fiunt necessaria vel opposita bono communi societatis ratione circumstantiarum et adiunctorum mutabilium. Unde evenit ut mutatis circumstantiis, eas variari aut exceptione aliqua quodammodo mutilari oporteat. Id vero respectu legis naturalis locum non habet; quae, ut dixi, rerum essentias et necessarias relationes respicit. Quare quotiescumque lex positiva in mera applicatione legis naturalis consistit, dispensationem vel mutationem a nullo superiore patitur.

Postremo nec illud verum est, quod aiebat difficultas, ex necessitate legis naturalis dependentiam a re extrinseca Deo importari. Nam interna moralitas, a qua recedere sanctitas divinae voluntatis minime potest, a divina sapientia procedit, quae interna Deo est et cum Deo ipso convertitur. Quare in tantum legem naturalem mutare Deus nequit, in quantum seipsum negare non potest nec ordini suae iustitiae reluctari.

57. Ut aliquid de fundamento legis naturalis dicamus, eo nomine non aliud intelligimus, nisi titulum ex quo ius emergit in Deo illam hominibus praescribendi. Quae investigatio cum facilis admodum sit, non multum nos morabitur. Atque ut falsas hac etiam in re opiniones ante reiiciamus, Moses Amiraldus, de quo mentionem facit Heineccius [1], titulum hunc respectu Dei in ipsius perfectione et bonitate reposuit. Hobbes autem illum repetiit ex ineluctabili Dei potentia et contraria hominum imbecillitate, quod quidem eius systemati de *iure fortioris* optime consonat.

At utrumque errore decipi nemo est qui non videat. Ad primum enim quod spectat, perfectio et bonitas admirationem quidem et amorem ingenerat, at ad obediendum minime cogit. Vis autem et potentia tantum abest ut ius gignant, ut, nisi ius iam ante subaudiant, tyrannidem potius et iniustam oppressionem efforment. Hac itaque vanitate reiecta, titulum, ex quo ius efflorescit in Deo legem ferendi hominibus, reponendum iudicamus in dominio quod illi competit tamquam supremae causae et auctori naturae. Evidenter enim auctor rei, dominus eiusdem est; ac proinde illam ad finem ordinare et iuxta exigentiam finis moderari potest. Non equidem inficior ad iuris huius usum et actuale exercitium alia etiam Dei attributa concurrere, nimirum, sapientiam, bonitatem, potentiam, et cetera eiusmodi. Sed si prima radix considerari velit unde ius ipsum pullulet, ea in hoc cernitur quod homo divinae ditioni penitus subiaceat; cum quidquid habet a Deo per creationem suscepe-

[1] *Elementa Iuris nat. et gent.* l. 1, c. 1, §. 10.

rit. Etsi enim quod Deus eo iure uti valeat, ex potentia dimanet; quod uti velit, profluat ex bonitate; quod uti sciat, emergat ex sapientia; tamen quod illud revera habeat, exsurgit ex pleno dominio quod Creatori respectu creaturarum competit. Effectus enim hoc ipso quod a causa procedit, causae subiicitur, a qua id quod habet accepit; et quo magis haec realitatis dependentia extenditur, eo latius patet subiectio quae inde dimanat.

Articulus IV.

De primo et universalissimo legis praecepto.

58. Hoc nomine non aliud intelligimus nisi abstractam aliquam praeceptionem naturae, quae sit veluti adumbratio elementi illius, quod in quolibet iussu legis implicatur, et ad quam, tamquam ad generalem formulam, cetera iuris naturalis principia reducantur.

Quae quidem vestigatio non inutilis censenda est, quemadmodum Burlamachius existimavit. Etsi enim officia peculiaria hominis cognosci possint, quin ullum supremum principium statuatur, quod sinu suo cetera veluti contineat; tamen principium eiusmodi revera exstat, eiusque detectio ad scientiae perfectionem magnopere confert. Et sane in singulis praeceptis iuris naturae elementum aliquod commune latenter insit necesse est, in quo omnia conveniant, et ex quo vim suam quodammodo mutuentur. Eiusmodi elementum, quod ope debitae attentionis et abstractionis detegitur et eruitur, propositione aliqua generali exprimi potest, quae quasi omnium communis enuntiatio habeatur. Atque id ad unitatem et ordinem scientiae proprium magnopere accommodatur; potissimum quia mens nonnisi in eo, quod absolutum est et primum, rationem comperit eorum quae relativa sunt et secundaria. Hinc evenit, ut ad leges et principia maxime generalia vi naturae rapiatur; nec conquiescat, donec eo pervenerit, ubi terminum ultimum et supremum inspiciat seriei, quam contemplatur.

59. Verum ne in hoc abstractissimo legis principio determinando erremus, necesse est characteres innuere, quibus instructum esse debet. Ii autem his continentur: ut sit *simplicissimum, universalissimum*, *semper obligatorium*, *ad aliud irreducibile*. Et re quidem vera, quod irreducibile esse oporteat, nemini dubium. Nam si superius principium haberet, ad quod revocari et ex quo inferri posset; iam absolutum et primum non esset. Quod autem maximam universalitatem exquirat, facile patet. Cum enim expressurum sit id, quod in ceteris omnibus praeceptis naturae la-

titat, singula complecti debet veluti quaedam forma communis. Hinc enascitur summae simplicitatis necessitas; siquidem, ut in Logica explicatum est, quo generalius est aliquid, eo maiori simplicitate gaudet. Denique semper obligatorium est; propterea quod immutabile elementum exprimit, quod in ceteris omnibus praeceptis reperitur, utcumque eorum materia varietur; seu, quod idem sonat, formalem rationem proponit, ex qua implicite saltem movemur, dum ceteris praeceptis obtemperamus. Quare fit ut omnia officia ex ipso derivari possint.

60. Ex his facile sternitur iter ad principium, quod quaerimus, designandum; sed ante nonnullorum de hac re opiniones discutiendae nobis sunt.

Atque ut earum aliquas, quae celebriores extiterunt, attingam, Hobbes hoc proposuit, tamquam iuris naturalis universi principium: *quaerendam esse pacem, si haberi possit; aut si non possit, comparanda esse auxilia belli.* Verum hoc effatum non modo caret proprietatibus paulo ante enumeratis, sed etiam sic indeterminate propositum a principii moralis notione deficit. Non enim ad mores informandos valet, sed aeque honestum ac turpe praecipit, modo alterutrum ad pacem vel bellum vim conferat. Tum etiam teterrimum egoismum inducit; nec ad officia erga Deum ulla ratione deducenda iuvat.

Thomasius hoc aliud adstruit: *facienda esse quae vitam hominis reddunt et maxime diuturnam et felicissimam; vitanda pariter iis opposita.* At si ita esset, multa hominis officia corruerent, quoties pro iis implendis pauperiem, aerumnas, odia, tormenta, mortem ipsam subire oporteret.

Cumberland *benevolentiam erga omnes* protulit; quae nimis indeterminata est, et ad bonum ac malum facile transferri posset.

Grotius et Puffendorfius *principium socialitatis* induxerunt, homini nimirum quantum in ipso est colendam esse et servandam societatem. Hoc autem, ut quisque videt, primum esse et universalissimum naturae praeceptum minime potest, cum aliunde pendeat nec ad omnia protendatur officia. Ea enim, quae homo erga seipsum ac potissimum erga Deum praestare tenetur, manifeste non continet; quae quidem, ut rite advertit Heineccius, locum haberent, etiamsi homo solus et extra omnem societatem humanam vitam ageret [1].

At vero nec illud quod hic auctor substituit, *amorem* nempe [2], quem deinde triplex obiectum spectare dicit: *Deum, nos ipsos,*

[1] *De iure naturae et gentium* l. 1, cap. 5, §. 75.
[2] Ibidem §. 79.

alios homines 1, probandum videtur. Nam amor generatim, sine determinatione obiecti, pro primo iuris naturalis principio constitui nequit. Non modo enim talis est, ut praecepto per se non subiiciatur, cum sit affectio quaedam necessaria animi; sed etiam indifferentiam retinet ad bonum tum reale tum apparens, tum rationis tum sensuum. Profecto bonum apparens verum est malum, et tamen amorem excitat. Itemque bonum sensuum, sine debito ordine ad bonum rationis, amorem nullum meretur, et tamen appetitionem sollicitat. Ergo amor per se, abstracte sumptus, nullam normam operandi suppeditat. Sin vero triplex illa obiecti determinatio adiungitur, tunc praeceptio a simplicitate deficit, quam, ut dixi, primum legis principium sibi vindicat. A qua simplicitate deficit etiam Genuensis, qui primum principium legis naturae hoc proponit: *ius strictum cuique suum integre tribue; si ullo modo laeseris, labefactaveris, minueris, reficito; ni feceris, parata ultio. Tum ius praesidii, quo hominem cum homine agas, praestato* 2.

Sed ne longius vager ac de recentioribus aliquid innuam, Emmanuel Kant principium, de quo quaerimus, in *actione a priori* reposuit, seu in actione quae fiat unice propter legem rationis sine ullo respectu ad empiricos effectus, quos progignit. Atque eiusmodi principium, quod novitatum pruritu *imperativum categoricum* appellavit, sic expressit: *sic age ut lex, quam voluntati tuae praestituis, valere possit pro generali norma operandi* 3. Cousin: *ens liberum, mane liberum* 4; Damiron: *evolutionem plenam omnium facultatum*, tamquam primum praeceptum ex quo reliqua fluerent, decreverunt. Denique Fichte, rationalistarum facile princeps, pro morali *omnimodam independentiam*; pro iure sociali hoc pulcherrimum principium constituit: *Dilige te super omnia et alios homines propter te.*

Verum ut hanc ultimam insaniam omittam, quae refutatione non eget (siquidem in pantheismo fundatur et non aliud exprimit nisi turpissimum egoismum, ad quem tandem rationalistae deveniunt); certe Kantii effatum in omnibus officiis locum habere nen potest. Cum enim pro varietate adiunctorum, quibus singuli homines afficiuntur, ac statu in quo versantur, diversis teneantur officiis; non semper id, quod uni convenit, omnibus convenit.

1 Ibidem §. 90.
2 *De Officiis* l. 1, c. 3.
3 *Critica Rat. practicae* pars 1, l. 1, c. 1, §. 7.
4 *Cours d'Hist. de phil. mor.* leç. I.

Quare illi Kantiano principio conditio saltem adiungenda esset, qua dicatur: sic agas, ut lex tuae voluntatis haberi possit ceu norma universalis pro singulis seorsum hominibus, si in iisdem circumstantiis, quibus tu afficeris, versarentur. Sed ne hoc quidem pacto expositum, effatum istud ut primum principium in moribus duci debet. Non enim id exprimit, quod reapse actionem honestam constituit; sed potius aliquid innuit, quod ex eius honestate consequitur. Non enim quia cuique, saltem separatim, actio convenit, honesta est; sed contra quia honesta est, cuique convenit. Remotio denique respectus empirici, quam requirit, delirium est rationalistarum proprium, qui experientiam removeri volunt et cuncta ad solam rationem revocari.

Multo minus probari potest principium Cousinianum; quod tantum abest ut primum sit legis naturalis praeceptum, ut potius characterem obiiciat legi adversum. Lex enim iubendo et vetando libertatem adstringit non quidem physice sed moraliter, ut explicatum est. Quare ratio sic potius homini loqui videtur: ens liberum fac nolis libertate uti pro lubito, sed mihi te subiice ut rite agas. Deinde illo Cousiniano effato nihil reapse praecipi videtur quoad operationes, nisi forte hoc unum: ut homo non patiatur se ita sensibus abduci, ut illis inserviat; sed se ab agentium materialium dominatu immunem reddere studeat. At sic etiam intellectum non omnia hominis officia complecteretur, quae certe non ad id solum reducuntur, ut sensuum appetitionibus imperemus. Praeterea hoc ipsum ideo praestare homo debet, quia ordo sic exigit; atque propterea praeceptum illud non est primum.

Denique, ad Damiron quod attinet, nihil ineptius aut ridiculum magis dici poterat. Ex eius enim effato consequeretur hominem teneri ad singulas suas facultates in maximo gradu evolvendas. Sic non modo scientiis omnibus atque artibus, quotquot sunt, impense operam dare iuberemur; sed ad alia etiam, quae tacere pulchrum est, studiose incumbere ius naturae nos adigeret. Quod adeo rationi repugnat, ut risu potius quam refutatione dignum videatur [1].

[1] Rosminus primum principium moralitatis in *recognitione practica obiectorum* collocat. Duo enim genera indiciorum adstruit: alia necessaria, alia libera. Prima ex voluntate non pendere ait, sed eam praecedere omnino, ut originem suppeditent motibus quibus evolvitur voluntas, quae in ignotum ferri nequit. Altera iudicia ex arbitrii determinatione enasci asserit et consistere in libere recognoscenda veritate, quae prius necessario indicata est. Hinc moralitas proficiscitur. Nam honestas aut turpitudo actuum liberorum ad iudicium tandem reducitur, quo obiectum rite recognitum sit, iuxta id quod continet, aut secus. Quare prima et su-

61. His igitur omissis, primum legis naturalis principium, quod cetera sinu veluti suo excipiat, in ordine obiectivo rerum actibus liberis sectando reperiri autumamus, eiusque imperandi forma sic exprimi posse videtur: *ordinem a Deo impositum serva.* Et sane huic effato characteres omnes conveniunt, quos supra pro primo principio iuris naturalis numeravimus. In primis enim competit ipsi simplicitas non modo in vocabulis, quae usurpantur, sed etiam in conceptu; siquidem actionem humanam respicit sub eo puro respectu quo illa hominem attingit; nimirum prout a ratione, quae ordinem concipit, dirigenda est. Hinc etiam patet esse absolutum atque irreducibile ad principium aliud superius. Nam quamvis ex eo pro ceteris praeceptis ratio desumi possit, dicendo *sic ordinem exigere;* tamen ad rationem reddendam de ipso nullum aliud principium afferri potest. Si enim ex te quaeritur cur ordo a Deo impositus sequendus sit, responsum aliud dare non potes, nisi hoc: *quia sic homini convenit, atque ita fert natura rationalis et a Deo dependens.* Quod certe non est novum proferre principium, sed conditionem assignare, quae ad subiecti ipsius, cui praeceptum datur, essentiam pertinet. Tertio, principium illud est semper et ubique obligatorium; quia ordinem infringere nunquam et nuspiam licet; sed in omni casu et tempore et loco servandus est. Denique axioma est universalissimum; et cetera prorsus praecepta complectitur; nihil est enim quod ad ordinem a Deo constabilitum non referatur.

Hinc est ut omnia hominis officia ex eo facile deduci possint. Et sane si de officiis hominis erga seipsum sermo est, ea profecto ad hoc reducuntur, ut perfectio rationalis animi procuretur, eique corpus et sensibilitas subiiciatur. Id autem ex praeceptione: *ordinem serva*, nullo negotio derivatur. Idem dic de officiis erga alios. Nam fundamentum omnium relationum socialium in mutuo amore et ea observantia situm est, qua ceteros homines non ut res

prema lex in officio residet adhaerendi veritati, seu testificandi et asserendi per iudicium liberum id, quod reapse agnitum est per iudicium necessarium.

Verum haec sententia placere nequit. Ut enim omittam, non posse animum per posterius iudicium negare id, quod per praecedens necessario affirmavit; certe huiusmodi principium legis non directe voluntatem respiceret, sed tantum indirecte, quatenus haec in iudicium influit. Praeterea plura officia homini imponeret, quam necesse sit. Cum enim de veritate agitur indifferenti et ad directionem vitae moralis hominis non necessaria, eius adeptio, licet bona sit, tamen naturali lege non praecipitur. Si autem non praecipitur, eam libere non recognoscere per se vitio homini verti non potest. Equidem non satis video quodnam facinus patraret is, qui libero dissensu maculas solis inficiaretur, aut antipodum existentiam.

sed ut personas et finem quoad mundum sensibilem consideremus, iisque eamdem felicitatem, quam pro nobis volumus, procuremus. Hoc etiam, ut patens est, ex praescripto ordinis sequitur. Ordinis enim consideratio homines reliquos personali conditione naturaliter frui eademque ac nos morali dignitate et pretio ornatos esse demonstrat. Denique officia erga Deum huc revocantur, ut eamdem dependentiam ab ipso actionibus nostris profiteamur, quam in existentia habemus. Quis vero non intelligit hoc idem esse atque ordini obiectivo rerum actiones nostras accommodare?

62. His rationibus satis superque veritatem, de qua loquimur, nos ostendisse putamus. Nihilominus ad maiorem rei claritatem haec adiungimus.

Cum omnia officia inde enascantur quod homo finem, propter quem a Deo conditus est, exequi debeat; executionis huius participatio officiis omnibus insit oportet, atque communem illam rationem constituit, in qua officia omnia conveniunt et vi cuius talia efficiuntur. Non enim aliud quidquam homo facit, cum singula implet officia; nisi quod totidem veluti gradibus ad finem nitatur, quem Deus illi praestituit. Sed finis et destinatio hominis in hac vita, in hoc reponitur ut ordinem actibus suis liberis sectetur et promoveat [1]. Huius igitur ordinis custodia est, quod in singulis officiis praecipitur, quamvis illa pro materiae diversitate varientur. Hinc mirum esse non debet si ordinis conservatio in quavis parte morum et legis naturalis latitet, eamque supremus legislator intendat tamquam elementum singulis praeceptis implexum. Cum enim hoc vel aliud opus praestandum iubet, hoc implicite iubere videtur: ut homo operis illius exercitio in ordine maneat eumdemque perficiat; cum contra aliquid vetat, hoc implicite vetare se monstrat: ne homo recedat ab ordine.

Quare ex ordine hoc norma optime sumitur ad praestantiam singulorum officiorum dimetiendam; siquidem quae in ordine excellunt, potiora sunt ceteris et iure meritoque anteponenda. Hinc etiam homini nobilissimum motivum operandi suppeditatur. Ordo enim, cum in finibus nexum et reductionem unius ad alterum patefaciat; hoc habet proprium: ut, quemadmodum ostendit mundum visibilem ad hominem, et in homine ipso corpus ad animum, atque huius facultates inferiores ad supremam summo bono perficiendam dirigi; sic etiam monstrat apicem et terminum ultimum huius seriei nonnisi in divina gloria reperiri. Quare homini persuadet ut si praestantissima ratione operari velit: supremum hoc

[1] Vide quae diximus c. 1, art. 3.

motivum spectet, quod prae omnibus nobilissimum est et cum maxima eius perfectione sociatur ac pene confunditur. Id enim ipsum quod supremum bonum hominis continet, adeptio nimirum ultimi finis, continet etiam extremum illum gradum divinae gloriae, qui ab homine procurari potest. Quare dum propter eam homo operatur, ad supremam etiam sui perfectionem revera graditur.

ARTICULUS V.

De applicatione legis ad casus peculiares, seu de conscientia.

63. Homo praeceptis legis imbutus quid sibi agendum omittendumque sit deliberat. Quare lex moralis normam operandi complectitur, et principium illud est, quod proprie rectitudinem humanae voluntatis dimetitur. Verum praecepta legis universalia per se sunt, ut ex supra dictis apparet. Ut igitur eorum vi actiones peculiares ratio moderetur, his applicare illa debet, ut dictamen exsurgat determinatum, quod singulas concretas et individuas actiones respiciat. Haec itaque applicatio legis, seu rationis dictamen, quod praecise nos dirigit in peculiari operatione exerenda, *conscientia* nominatur. Quod nomen in ipsam inde profectum est, quod *scientia* sit quaedam principiorum legis *cum* facto aliquo, seu actione nostra, comparata [1].

Duo hinc facile intelliguntur. Primum est, conscientiam iure meritoque *regulam proximam* actionum nuncupari [2]. Nam lex mo-

1 Apposite relationem inter conscientiam et legem declarat Suarez his verbis: « Unde etiam facile intelligitur quomodo lex naturalis comparatur ad conscientiam; « aliquando enim censentur esse idem, ut ex Basilio et Damasceno supra retulimus, quia conscientia nihil aliud est, quam dictamen de agendis. Nihilominus « tamen in rigore haec duo diversa sunt: nam lex dicit regulam generaliter constitutam circa agenda: conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari; « unde potius est veluti applicatio legis ad particulare opus. Ex quo etiam fit ut « conscientia latius pateat, quam lex naturalis; quia non tantum applicat legem « naturalem, sed etiam quamcumque aliam, sive divinam sive humanam. Immo « conscientia non solum applicare solet veram legem, sed etiam existimatam; quo « modo interdum datur conscientia erronea; lex autem erronea dari non potest: « nam eo ipso non erit lex, quod maximo verum est in lege naturali quae Deum « habet auctorem. Denique lex proprie fertur de agendis, conscientia autem etiam « versatur circa ea, quae iam facta sunt; et ideo illi tribuitur non, solum ligare « sed accusare, testificari, et defendere. » *De legibus* l. 2, c. 5.

2 Falso igitur Heineccius (*De iure nat. et gent.* l. 1, c. 2, §. 45) reprehendit eos qui hoc *regulae* nomen conscientiae tribuunt, quam *regulae applicatio-*

res dirigere nequit, nisi quatenus concretis actionibus applicetur. Id autem fit ope conscientiae, quae virtute legis, quam continet atque adhibet, operationem moderatur. Quare lex in se inspecta, et ab eiusmodi applicatione seiuncta, regula est *remota* et ut ita dicam in *actu primo*. Conscientia vero, seu lex applicata moribus dirigendis, regula est *proxima* et, ut ita dicam, in *actu secundo*.

Alterum est, actione conscientiae ratiocinationem semper aliquam contineri. Revera enim triplici iudicio constat: primo, quod praeceptum aliquod sit legis et munere *maioris* syllogismi cuiusdam fungatur; secundo, quod actum aliquem exhibeat vel positum vel ponendum, et vicem gerat *minoris;* tertio, quod de eius moralitate feratur et *consequentiam* veluti agat. Exemplo sit aliquis qui sic apud se ratiocinetur: *proximum laedere non licet; sed haec actio, quam ego positurus sum, proximum laedit; ergo eam facere mihi non licet.* Haec illatio *dictamen conscientiae* vocatur.

64. Conscientia, ut ex dictis apparet, proprie actum includit; nihilominus etiam in habitu considerari potest. Quoad actum inspecta est rationis dictamen, quo aliquid tamquam conforme vel difforme legi faciendum vel omittendum esse iudicamus. In habitu est inclinatio illa, quam naturaliter habemus ad eiusmodi dictamina efformanda. Ex quo patet eam a *synteresi* distinguendam esse; siquidem nomine synteresis significatur habitus, qui ipsa universalia praecepta legis naturalis respicit.

Quoniam vero in dictaminibus practicis efformandis homo applicare potest legem actui, quem vel facturus est vel fecit; hinc conscientia dividitur in *antecedentem* et *consequentem*. Conscientia antecedens est dictamen quod respicit actum ponendum vel omittendum; eoque respectu nos *instigare* vel *revocare* dici solet. Consequens vero conscientia, est, quae refertur ad actum iam positum. Ac si actus iste fuerit pravus, accusatio illa conscientiae dicitur *remorsus;* quo excruciantur impii; sin bonum extiterit, approbatio, quae inde innascitur animo, vocatur *testimonium bonae conscientiae*, quod probos homines tutela sua regit et dulcissima quadam voluptate perfundit.

nem potius contendit esse dicendam. Sed in hoc ei similis videtur, qui sphaeram horologii horas metiri dicere nollet, propterea quod illa id faciat motu ab elaterio eidem communicato; aut negaret nares olfacere, propterea quia id nonnisi animi virtute praestent. Fatemur enim conscientiam legis esse applicationem, atque ex ea vim omnem mutuari; at hoc ipso regulam appellari posse contendimus, siquidem revera operationem dirigit.

65. Non paucas alias partitiones conscientia subire solet; at nos praecipuas tantum indigitabimus. Conscientia itaque nominari solet; *recta*, *erronea*, *dubia*, vel etiam *perplexa*, *scrupulosa*, *probabilis*. De his singillatim aliquid innuemus.

Conscientia igitur recta nominatur, si quod verum et iustum est dictet; eamque homo evidenter sequi tenetur, quia veram normam operandi, nempe legem, actioni applicat. Erronea autem conscientia dicitur, quae falsum pro vero dictat. Ac si deceptio eiusmodi legem ipsam respiciat, error dicitur *iuris*; si respiciat factum, cui lex applicatur, dicitur error *facti*. Porro si error vincibilis est, eumque deponere homo tenetur; flagitiosa erit actio quae iuxta conscientiam errore illo infectam elicitur. Sin error sit invincibilis; actio non modo mala non erit, sed etiam, si error praeceptum proponat, ad agendum obligabit; non quidem *per se*, sed *per accidens*; eo ferme modo quo in speculativis ex falsa praemissa sequitur quandoque illatio vera.

Qua in re decipitur Heineccius, qui generatim negat sequendam esse conscientiam erroneam [1]. At distinguendum diligenter est. Nam si error est *ineluctabilis*, sive circa legem sive circa factum versetur, conscientia, quae ex illo illationem derivat, quamvis erronea sit, norma tamen est moralis operationis. Et sane finge aliquem falso existimare esse nunc diem Veneris cum sit potius dies Iovis. Nonne obtemperandum erit conscientiae dictanti esse a carnibus abstinendum? Honestumne dicetur contrarium efficere? Suspendenda erit actio, inquit adversarius, donec error abiiciatur. At, ut id fiat, suspicio saltem aliqua in animo oriri debet circa errorem, quo mens decipitur. Hoc autem si contingeret, iam error non esset invincibilis, ac proinde extra statum quaestionis vagaremur. Itemque fac rudis aliquis existimet mentiendum sibi esse ut proximum a supplicio liberet. Nonne male ageret, si iudicans se ad mendacium tunc obligari, contrarium efficeret? Certe in ea hypothesi legis violationem vellet; quae, etsi in se non sit lex, tamen ceu lex apprehenditur.

66. Conscientia dubia est, quae hinc atque inde fluctuans veritatem nec pro una parte nec pro altera perspicit. Eam sequi minime licet; propterea quod qui sine certitudine de absentia turpitudinis actionem elicit, is hoc ipso in illam animo propendere, ac legislatoris prohibitionem se parum curare ostendit.

Quod si quis ita afficitur, ut se peccare timeat sive actionem exerat, sive non; conscientia perplexa erit. In hac hypothesi su-

[1] *De iure nat. et gent.* l. 1, cap. 2, §. 43.

spendere actionem homo debet, si potest, ac sapientiores consulere. Si nequit, nec per se dirimere dubium valet; eligat quod minus malum apparet. Quod si hoc etiam discernere non potest, quamcumque ex oppositis partibus eligat, non peccabit; etenim tunc indifferentiae libertate prorsus destituitur.

Conscientia dicitur scrupulosa, cum quis ob levia motiva putat culpam ibi esse, ubi culpa non est; scrupulus enim nil aliud est, nisi inanis quaedam apprehensio culpae, quae animum angit.

Denique, conscientia probabilis appellatur a doctoribus ea, qua quis vere probabili ratione innixus ex certo aliquo principio reflexo certum sibi dictamen efformat de honestate actionis [1]. Quare haec conscientia maximopere differt a dubia, et minus apte vocatur probabilis, cum potius certa dicenda sit; siquidem dictamen, quo constat, certum est vi certi principii reflexi in quo fundatur, etsi ratio directa sit tantum probabilis.

Sic explicatam conscientiam probabilem sequi licet, quidquid Heineccius aliique contra obmurmurent. Nam per illam homo non est anceps, sed certus est de honestate actionis Et ratio evidenter apparet. Nam quoties lex actionem prohibens certa non est sed tantum probabilis, idque post diligens rei examen iudicatur; vim obligandi nullam habet. Nam promulgatio ad essentiam legis pertinet, cum nonnisi per ipsam subdito lex aptetur eumque morali liget necessitate. Promulgatio autem non habetur sine scientia, seu sine cognitione certa et evidenti de legis existentia. Quare donec cognitio certa sine culpa desideratur; nulla profecto viget lex, quae obligationem pariat. At si ita est, licite operari homo certissime potest; licita enim est operatio, quae a nulla lege prohibetur.

Haec ratio, si bene perpendatur, ostendit etiam fas esse sequi sententiam minus probabilem; modo solidis argumentis nitatur ac proinde vere sit probabilis. Nec officit quod illi contradicat alia sententia, quae maiori probabilitate ornetur. Maior enim probabilitas unius partis non destruit minorem probabilitatem alterius; cum tantum certitudo hoc sibi vindicet, ut contrarium falsitatis damnet, atque ideo improbabile reddat. Praeterea probabilitas,

[1] Principia reflexa illa dicuntur, quae non petuntur ex obiecto, sed ex subiecto in ordine ad existentiam vel non existentiam obligationis ad agendum. Ex. gr. cum quis dubitans de existentia legis, nec dubium solvere per se vel per alium valens, recurrit ad hoc principium : *lege incerta non obligor ;* atque exinde infert, actionem sibi certe licitam esse. Vel etiam ea sunt, quae consistunt in aliquo praecedenti dictamine ; ex. gr. cum quis iudicat aliquid esse licitum, quia omni adhibita diligentia, nullam in eo inhonestatem detexit.

utcumque maior, nisi ad certitudinem assurgat, scientiam non constituit; ac proinde legem nullam affert. Ubi autem lex nulla est, libertas manet. Ut nihil dicam de perturbatione maxima et perpetuis angustiis, quae in animum irreperent; si non modo ex consilio, sed etiam ex obligatione probabiliorem sententiam sequi teneremur. Saepe enim difficillimum est ad definiendum quid magis probabile sit, et in gradibus probabilitatis statuendis fere quot sunt capita tot exstant opiniones. His etiam accedit contingere saepenumero, ut quod uni probabilius apparet, id minus probabile ab altero iudicetur. Quare, si in lege non certa, ante operationem definiendum esset quid magis probabile sit; onerosa nimis et anceps et anxietatis plena homini regula imponeretur, quae in agendo vix aut ne vix quidem usui esset. Quod autem tale est, a sapientissimo legislatore proficisci non potest.

FINIS ETHICAE.

ELEMENTA

IURIS NATURAE

PROLOGUS

Superiore parte, quae de Ethica agebat, actionem generatim inspeximus prout bona efficienda est, seu rationali hominis naturae conveniens. Quocirca eam respectu obiecti, quod in fine tandem cernitur, consideravimus, ac principia et causas scrutati sumus, quae ad eius moralitatem et obligationem constituendam influunt. Nunc ad eamdem magis determinate contemplandam gradum facimus, prout naturali iustitiae materiam suppeditat, et aequalitatem cum aliis reveretur ac servat. Cum enim actione elicienda vel omittenda possit homo alicui detrahere vel quod alteri debitum est denegare; id ne fiat lege naturae vetatur. Porro humana operatio quatenus ab hac norma non recedit, quod suum est cuique tribuit et iusti *notionem induit.*

Hinc, si ius *pro* iusto *accipitur, recte dispesci potest in* obligationem *et* moralem potestatem. *Non minus enim ad iustitiam et aequalitatem custodiendam pertinere videtur, ut aliquid, quod alteri debetur, impleamus, quam ut aliquid, quod ab aliis debitum nobis est, exigere possimus. Eadem partitio adhiberi nequit, si angustiore et magis vulgari significatione nomen* iuris *restringamus, quatenus eo utimur ad exprimendam moralem dumtaxat facultatem aliquid faciendi vel exigendi. Sic enim ab* obligatione *distinguitur tamquam a* correlativo, *quod sibi e regione respondet, nec ulla ratione tamquam genus respectu eius considerari potest. Quod observatum volumus con-*

tra Ahrens, qui etsi ius *pro facultate accipiat, nihilominus in duo superiora illa membra dispescit* [1].

Itaque si pressiore significatu, qui communior est, ius sumatur, obligatio eidem opposita nomine officii *designanda est. Utriusque autem origo a lege repetitur. Nam, ut alibi diximus, operatio praeter* obiectum, *circa quod versatur, duo etiam spectat:* subiectum, *a quo elicitur, et* terminum *cui bonum aliquod et utilitatem importat. Lex igitur, cum iussum vel permissionem fert, non modo ordini rerum o-*biectivo*, prout a supremo omnium principe, nempe Deo, procedit, humanam voluntatem conformat et subiicit; verum etiam quoad actionem exercendam utrique illi extremo (subiecto nimirum et termino) facultatem aliquam vel tribuit, vel adimit. Sic ex. gr. cum lex actionem iubet, duo gignit: in subiecto obligationem seu moralem necessitatem, qua ad illam exerendam adstringitur; in termino autem potestatem seu ius, quo eamdem actionem exigere a subiecto potest. Itemque, si lex actionem aliquam permittit, hoc ipso eiusdem exercendae facultatem subiecto largitur; ceteris autem, qui ordinem et legem observare tenentur, obligationem imponit facultatem illam non turbandi. Cum igitur facultas haec vocetur* ius*, obligatio illa* officium*; patet profecto, iuris et officii eumdem esse fontem, atque utriusque originem nonnisi ex lege derivari.*

Hinc plura corollaria consequuntur, quorum nonnulla, quae potiora sunt, attingam.

Primum est: iuris et officii maximam esse concordiam; siquidem ab eodem fonte scaturiunt, et mutua relatione subsistunt. Cum vero utrumque voluntatem ordini subiiciat; eorum observatio quo crescit, eo tranquillitas augetur inter homines et pax, quae non aliunde quam ex ordinis stabilitate et voluntatum consensu procedit. Quare, si societas, quae pacifica et ordinata non sit, societatis nomen nequaquam meretur; quisque per se facile videt societatis fundamentum nonnisi in custodia officiorum et iuris reverentia collocari.

Alterum corollarium est: principium primum et fundamentale iuris naturalis non aliud cerni, quam illud ipsum, quod generatim legis naturae principium et fundamentum esse monstravimus, nempe ordinem a Deo rebus impositum [2]. *Hinc enim omnia praecepta naturalia deteguntur, et quod consequens est, rationes omnes notescunt iustitiae, prout a divina sapientia et bonitate dictantur. Quare nemini mirum videri debet, si homines generatim, ductu ipso naturae, cum ius aut officium aliquod demonstrare volunt, ad ordinem scrutandum*

[1] *Cours de droit naturel* etc. I part. gen. ch. 3.
[2] *Ethica* cap. 3, art. 4.

confugere soleant, atque exinde causam repetant cur hoc vel illud iure aut iniuria patretur.

Denique cum, ut alio loco dictum est [1], *lex naturae Dei conceptum sibi implicet; eadem notione rationem iusti constare oportet. Proinde quo vividior et purior idea Dei mentibus humanis affulgeat ac fortius animum inflammet; eo tutior et operosior iustitiae sanctitas permanebit. Hinc optime ex religione, qua quis forte ornatur, criterium sumitur ad iudicandum qua stabilitate et amore iustitiam prosequi soleat; nec proinde potentius ac magis opportunum medium ad iustitiam inter homines favendam praesto est, quam ut studium et amor religionis promoveatur.*

His generatim de obiecto huius disciplinae praelibatis, de eius partitione, quae iam initio indicata est [2], *aliquid addamus. Tripartita igitur divisione utimur, quatenus ius aut* individuale, *aut* sociale, *aut* internationale *seorsum triplici libro contemplamur. Ea enim, quae homo actione sua praestare tenetur aut exigere ab aliis iure potest, ex relationibus pendent, quibus instruitur. Relationes autem huiusmodi vel mere ex natura exsurgunt, vel ex facto societatis oriuntur, qua homo non iam separatim inspicitur, prout ens quoddam morale et persona est dumtaxat, sed quatenus, iunctione cum aliis scopum aliquem communem praestitutum habet, ad ipsumque assequendum sociorum, collatis nisibus, praesidio utitur. Si status hic spectatur, habetur ius sociale et ius gentium, de quibus in secundo et postremo libro dicturi sumus. Sin superior tantum respectus ob oculos statuitur, emergit ius individuale, a quo tractationem hanc nostram auspicamur. Quamvis enim homo, ad rem quod pertinet, in societate sit constitutus, ad quam vi naturae propellitur: tamen multa sunt officia, quae civilem statum in suo conceptu nequaquam involvunt, multaque etiam iura exstant quae illum non subaudiunt, sed ordinem unice dicunt ad alios homines prout nobiscum naturae tantum similitudine colligantur. Immo ne eorum quidem realis existentia requiritur; sed plane sufficit ut sint possibiles, quemadmodum inferius clariore luce patebit* [3]. *Atque haec separata iuris individualis vestigatio eo consultius*

1 *Ibidem* cap. 3, art. 1.

2 *Ibidem* Introd. art. 4.

3 Ad rem Rosminus: « Si deve osservare che non è già necessario, acciocchè « il dritto individuale possa aver luogo, che si suppongano essersi trovati o po« tersi trovare in tale stato tutti gli uomini, ma basta anzi che trovar vi si possa « un solo. Perocchè anche i diritti d' un solo uomo sono pur sacri, e sarebbe « prezzo dell'opera lo scriversi un libro all'unico scopo d' insegnare a quell' uno a « conoscerli, e agli altri tutti a rispettarli. Senonchè la necessità e l' importanza « dell' individuale diritto è affatto estranea e indipendente da ogni realtà dello

habenda est, quod scriptores non pauci extiterunt, qui iura omnia ex statu societatis in hominem derivari opinati sunt : quod quidem a veritate alienum esse vel ex iis colligi potest, quae de primo principio legis naturalis in Ethica *diximus* [1]. *Ut igitur facto ipso eiusmodi opinio repellatur, consentaneum erit seorsum iura et officia contemplari, quae à sola hominis natura enascuntur.*

« stato d'isolamento, nel quale in esso si considerano gli uomini. Perocchè qualora anche fosse vero che mai niuna mano di uomini naufraghi si sieno trovati insieme in un' isola deserta coesistenti, e pur anco dissociati, il che è troppe volte avvenuto, qualora neppure un solo individuo dell' umana specie fosse venuto mai a tal condizione da vedersi privo ad un tempo e di famiglia e di patria e di ogni altro vincolo sociale co' suoi simili; tuttavolta uguale si rimarrebbe e la necessità e l' importanza d' una ricerca e di una chiara esposizione dei diritti individuali. E nel vero, sebbene questi si modifichino nella società, tuttavia non vi periscono; essi rimangono anzi sempre il rudimento e come il corpo degli stessi diritti sociali. Laonde questi ultimi non si possono intendere, e penetrarne, per così dire, il sodo; se quelli che li precedono, non si espongano prima a parte, e divisi al tutto da essi. Nel che è al tutto secondo ragione che il filosofo proceda qui alla guisa del matematico, cioè che egli esponga innanzi d'ogni altra cosa i diritti umani, astraendo dal fatto della società, non per distruggere questo fatto, ma per considerare prima quello che, almeno per ordine di natura e di ragione, ad esso precede, e da esso è supposto e richiesto, come è supposta e richiesta l'ossatura del corpo rivestito e bellamente ritondato dalle carni. » *Filosofia del Diritto*, Diritto derivato. Parte I.

1 Cap. 5, art. 4.



ELEMENTA IURIS NATURAE

LIBER I.

IUS INDIVIDUALE

Quoniam *ius* pro *iusto* acceptum in facultatem, quae pressiore significatu *ius* appellatur, et *obbligationem,* quae *officium* dicitur, recte dispescitur, atque eorum alterum alterius correlativum est; optime possent pro lubito alterutro nomine inscribi singula capita, quibus librum hunc comprehendimus. Utrumque enim ad eamdem cognitionem in mente gignendam pollet; cum correlativa se mutuo collustrent. Nihilominus officii nomen et conceptum praeferimus; tum quia, ut inferius dicemus, ordine naturae prius in homine pullulat officium, quam ius; tum etiam quia bonum est usu ipso vitiosae consuetudini contradicere, quo inflatis buccis iura hominis iugiter praedicantur, de officiis vero, quae illis fundamentum suppeditant, ne verbum quidem habetur. Itaque pro triplici respectu, quo individuum quodvis humanum considerari potest, diversa hominis officia sive erga Deum, sive erga seipsum, sive erga alios homines, tribus capitibus perscrutabimur. Quibus caput praemittimus, quo notionem iuris et officii, prout partes iusti constituunt, breviter illustrabimus.

CAPUT PRIMUM

DE IURE ET OFFICIO GENERATIM

Primum de iure, deinde de officio, tum de necessitate, quae ab officio aliquando excusat, tribus separatis articulis eloquemur.

Articulus Primus

De notione, divisione et proprietatibus iuris.

67. *Ius* notio quaedam est primitiva, quae facilius mente intelligitur, quam verbis explicatur. Generatim et nullo negotio concipitur tamquam facultas libere disponendi de re aliqua. Sic qui dicit: mihi ius est meae pecuniae, meorum praediorum et similia: non aliud intelligit, nisi se posse de illis pro arbitratu disponere. Sed ut conceptus eiusmodi distinctior evadat, et quantum fieri potest scientifica definitione comprehendatur, elementa, quibus constat, et respectus, quos includit, innuamus.

Principio, nemo non videt facultatem, quae conceptu iuris continetur, a vi physica valde distingui. Etsi enim ius, ut enascatur, naturalem potentiam seu virtutem agendi subaudiat (quippe cum nequeat rationis ordo potestatem facere circa operationem ad quam subiectum ineptum natura est); id tamen conditionem exhibet, quam praeire oportet, non vero est elementum, quod ius ipsum constituit. Atque hoc vel exinde patet, quod si fortioris cuiusdam violentia potestas physica subiecti iure instructi praepediatur; non idcirco ius illud corruit nec imminuitur, sed integrum fixumque permanet ac potius vividiore luce splendescit. Tota itaque vis iuris moralis est; atque proinde a ratione procedit, quae ordinis dictamine voluntati concedit ut possit hoc vel illud efficere aut ab aliis flagitare. Praeterea, in conceptu iuris obligatio semper aliorum involvitur non impediendi eiusmodi facultatem, quam sive circa actionem sive circa rem alicui rationis ordo largitur. In hoc enim proprie iuris natura cernitur, ut sic tibi ex. gr. liceat operari aut rem aliquam tibi adsciscere; ut ceteri te impedire ab actione illa exerenda vel re vindicanda, morali obligatione vetentur. Quare ius respectum semper sibi implicat ad existentiam aliorum saltem possibilem, quorum voluntates a lege devinciantur, eique reverentiam exhibere obligentur.

Quae cum ita sint, manifeste consequitur *subiectum* et *terminum* iuris nonnisi personam aliquam esse posse, nimirum substantiam intellectu et voluntate ornatam suique consciam. Et ad terminum quidem quod attinet, res satis per se patet. Nequit enim obligatio moralis afficere, nisi ens libertate praeditum; libertas autem intelligentiam et conscientiam profecto subaudit. Idem similiter constat de subiecto. Nam, cum ius ab ordine generetur; nequit efflorescere nisi in ente, cui conceptus ordinis affulgeat, dictetque hoc vel illud opportunum esse aut etiam necessarium fini, quem nobis natura praestituit. Id autem procul dubio intelligentiam et voluntatem et conscientiam in subiecto requirit. At vero subiectum eiusmodi, cum in se sit et ad alium non pertineat; sensu metaphysico persona vocatur. Sed etiam persona dicenda est sensu morali; siquidem ens eiusmodi, cum finis sit utilitatis, quae ex rebus a Deo conditis eruitur [1], in se morali etiam consideratione subsistit; quatenus eius operationes, sub hoc respectu, non ad alium referuntur, sed in ipso operante terminantur [2]. Quare in sermone morali et iuridico, quemquam ut personam spectari atque ut iuribus instructum agnosci, idem omnino putatur.

Tertio, animadvertendum est, materiam seu obiectum iuris esse posse non modo operationem ipsius *subiecti*, sed etiam operationem *termini*, et rem quamlibet quae respectu hominis rationem habeat medii consentanei ad finem illi a natura propositum. Et sane ad hominis bonum et perfectionem procurandam non modo eius operationes atque res externae, quae mundum materialem efformant, a natura diriguntur, sed etiam actiones aliorum ad id maxime conferre possunt. Ergo si forte propter relationem, qua quis cum alio devincitur, ordo iubeat ut hic actionem aliquam exerat in bonum et utilitatem illius; certe quoad eiusmodi actionem officium in uno exsurget et ius in altero. Hinc obligatio, quae iuri respondet et quae iuridica nuncupatur, in *negativam* partienda est et *positivam*. Non enim semper in hoc cernitur, quod, iure in aliquo vigente, reliqui omnes teneantur eius actioni obstaculum nullum opponere; sed saepe etiam ad rem vel actionem alteri exhibendam adstringit. An vero omnia filiorum officia,

1 Confer quae diximus in *Cosmologia* c. 3, ubi in rerum molitione finem gloriae, quae inde resultat, esse Deum; finem utilitatis esse hominem demonstravimus.

2 De industria dixi sub hoc respectu, quia, variata consideratione, ipsam utilitatem, quam homo assequitur, ad aliud referre potest; quatenus illam appetat non quia commodum operanti affert, sed quia ab ipso ordine obiectivo praescribitur, et Dei gloriam spectat. Vide quae diximus *Ethicae* cap. 1, art. 1, §. 8.

quae iuri parentum respondent, negativa tantum obligatione constabunt? Idem dic de officiis subditorum erga principem, atque exemplis aliis innumeris, quae afferri possent.

Denique, cum ius in nobis a lege gignatur; lex autem sine legislatore concipi nequeat; oppido claret, quod supra etiam innui, ius naturae sine notione divinitatis subsistere nequaquam posse. Quod observatum volumus contra eos, qui in iure naturali tractando et constabiliendo a Deo cogitationem abstrahunt.

His obiter explicatis, ius describi potest ita, ut esse dicatur *moralis facultas aliquid operandi vel exigendi inviolabilis*. Cuius definitionis elementa, si paululum perpendantur, omnia complecti videbuntur, quae ad iuris notionem pertinere diximus [1]. Nam cum dicitur *moralis facultas*, secernitur a vi mere physica, et respectum innuit ad *personam*, quae tantum eius subiectum esse potest. Cum additur *opperandi vel exigendi*, exprimitur duplex aspectus, quem includit, ad operationem exerendam vel ad rem debitam repetendam. Denique verbum illud *inviolabilis* denotat reverentiam, quam exhibere tenentur alii, propter tutelam quam iuri lex impartitur; ita ut violari ius nequeat, quin ordo rationis intime perturbetur.

68. Ad iuris partitionem quod attinet, iura in primis sic dispesci possunt, ut alia quidem sint *realia*, alia vero *personalia*. Haec illa dicuntur, quae per se personam afficiunt, eidemque inhaerent immediate, ut ius ex. gr. vitam conservandi. Priora vero sunt illa, quae in personam adveniunt virtute rei cuiuspiam atque ideo in re illa inhaerere concipiuntur. Quod non ita intelligendum est quasi res ipsa subiectum iuris habeatur (id enim ex dictis repugnat); sed quatenus persona iure ornetur non per se, sed vi possessionis rei illius, qua si spolietur, ius amittit; quod continuo in eam personam transit, quae rem illam adipiscitur. Sic qui fundum emit, ad quem non aliter itur, nisi per fundum alterius, huius transitus ius acquirit.

Deinde iura dispartiri possunt in *innata* et *acquisita* prout eorundem fundamentum seu titulus in ipsa hominis natura insit, aut

1 Kant ius pro facultate acceptum definit *potestatem eliciendi eas actiones, quarum exercitium, quamvis universale, coëxistentiam aliorum non impediat.* At haec definitio rei, de qua agitur, opportuna non videtur; multae enim actiones esse possunt, quae coëxistentiam aliorum non adimunt, nec tamen idcirco ius afferunt, vel quia sint turpes, vel quia lege positiva prohibeantur. Ut omittam quod si universalitas actionis conceptum iuris ingrederetur, nullum fere esset ius; innumerae enim sunt actiones, quae si ab omnibus exercerentur, cum aliorum coëxistentia conciliari non possent.

facto aliquo libero constituatur. Homo enim hoc ipso quod finem aliquem assequi debet a natura ipsi praefixum, facultatem habet procurandi, sine aliorum offensa, ea quae ad finem illum ducunt aut conferunt. Id ex eius natura immediate resultat; ac proinde iura eiusmodi innata vel etiam primitiva dicuntur. Non enim ex aliis derivantur; sed cum ipso homine orta, ei immutabiliter inhaerent. Quare deinceps alienari aut amitti plane non possunt, quemadmodum amitti nequit natura unde dimanat. Tale est ex. gr. ius perficiendi animum, tuendi corpus, acquirendi dominium, atque alia generis eiusdem.

Id quidem, si haec iura in se et in sua radice spectentur, nam si considerentur quoad usum, distinctio adhibenda est. Horum enim nonnulla ex officio oriuntur, ad quod implendum sunt velut instrumenta. Si hoc contingat; usus eorum necessarius est, nec homo ad illum omittendum se obligare aliqua pactione potest quae vim ullam habeat. Sin vero ea iura sint eiusmodi, ut cum nullo officio nectantur; eorundem usus liber erit, de eoque pacisci homo libere poterit. Quod contra Ahrens statuimus, qui iurium naturalium usum semper necessarium esse decernit [1], hac nixus ratione quod ad societatem interest ut quisque omnibus suis utatur iuribus. At id in primis verum non est; saepe enim intercidit ut praetermissio usus proprii iuris bono societatis conferat; ut patet in eo qui virtutis amore a nuptis abstinet, aut illatae sibi iniuriae ultionem respuit. Deinde etiamsi obligatio illa vera esset, ea tamen non ex natura iuris individui; sed ex iure societatis sequeretur, et ex officio quo individuum ad eius bonum se accommodare tenetur. Nihilominus hoc haberet incommodum, quod societas non amplius ad libertatem individuorum protegendam, sed plane adimendam valeret, siquidem omnia eius iura libera in officia converteret, ac proinde intollerandum iugum imponeret, ipsique iuris conceptui repugnaret. His igitur omissis ineptiis, ad rem redeamus.

Praeter eiusmodi iura a natura immediate proficiscentia, alia sunt, quae ex facto aliquo adveniunt ab hominis libertate pendente. Quapropter *acquisita* vel etiam *secundaria* et *hypothetica* dici solent. Huiusmodi est ex gr. ius proprietatis determinatae, prout hanc vel illam rem singillatim spectat. Nam etsi a natura instructi simus facultate acquirendi generatim inspecta; tamen quod hoc ius determinetur hac vel illa materia in particulari, puta quoad fundum vel palatium; hoc non procedit a natura, sed a

[1] *Cours de droit naturel* 1 p. gen. ch. 5.

facto aliquo humano, quod quale sit inferius suo loco definiemus. Quapropter, haec iura remote quidem in natura fundantur, sed proxime titulum habent contingentem et mutabilem, ideoque amitti et in alium transferri possunt. Atque has duas iurium divisiones, quae potiores sunt, innuisse sufficiat.

69. Denique, ad attributa iuris quod spectat, tria considerabimus: *coactionem*, quam sibi adsciscit; *collisionem,* quam incurrit; *limitationem*, qua intra definitos terminos coarctatur. Porro coactio vi physica constat, quae ad tuendum ius adhibetur, atque obstacula propulsat quae iuris exercitio adversantur. Haec vis licet ius non constituat, nec semper comitetur; tamen, si adest, adhiberi optime potest ad ius tuendum. Nam cum ratio et voluntas supremae sint facultates in homine, quae ceteras ad operandum movent; hoc ipso quod illae virtute iuris potestatem recipiunt circa aliquid, continuo consentaneum fit et iuxta ordinem ut reliquae inferiores vires, quotquot sunt in homine, ad idem cooperari possint. Ergo, exstante in te iure aliquo, etiam vis physica qua gaudes concurrere legitime potest, immo etiam quandoque debet, ad ius illud exercendum et impedimenta quae forte obstent removenda; modo id altiori iuri non repugnet.

Idem convincitur ex obligatione aliorum, quam ius in suo conceptu involvit. Nam cum *organismus* corporis voluntatem et rationem sequi debeat; is qui alterius voluntatem sibi obligatam habet, obligatum etiam habet eius organismum, quantum ad debitum praestandum necesse sit. Si quis igitur, vi iuris quo instruitur, potestatem habet inclinandi voluntatem alterius, qui ad satisfaciendum iuri illi adstringitur; potestatem quoque habeat necesse est inclinandi vires alias executrices, quae a voluntate dependent, et in organismo resident. Quare cum easdem ad ius sibi exhibendum inflectit vel ab opponendo impedimento removet (quoties voluntas eius, qui implere officium debet, renitatur); nil sane perficit quod rationi et ordini conforme non sit. At vero id coactionem importat. Ergo ius potestatem etiam ad vim adhibendam facit, seu quod idem sonat, coactivum est.

Verum quod maiorem considerationem meretur, ad iurium collisionem pertinet. Est porro collisio conflictus duorum iurium circa eamdem materiam, quae satisfacere ambobus nequeat. Tunc unum ex ipsis praevaleat, alterum corruat necesse est. Quod non perinde intelligi debet, quasi reapse plura iura contraria ad conflictandum concurrant. Id enim plane repugnat; siquidem quae a natura oriuntur, ordinata sunt ac mutuo conciliantur. Quare ad rem quod attinet, ius quod colliditur, ius non est; alterutro tantum vigente

eorum iurium, quae conflictari videntur. Sic ex. gr. cum ius divinum aliquid prohibens pugnare aliquando videtur cum iure humano, quod forte contrarium iubeat; pugna illa specie tenus tantum exstat. Tunc enim revera nullum ius sed arbitrium dumtaxat hominis, vi prorsus destitutum, imperium sibi arrogat. Cum enim non sit auctoritas, nisi a Deo; nequit esse effectus verae auctoritatis id quod repugnat auctoritati divinae, quae fons ceterarum est. Unde, ad rem quod spectat, vera iurium collisio nunquam habetur, sed sola iurium subordinatio, qua, uno praevalente, contrarium per se cessat. Sed ad id sub sensibili quadam forma repraesentandum, optime concipitur mutua quaedam pugna et collisio; per quam id, quod praestantius est, inferiori praevaleat. Qua in re similitudo desumitur a mechanica, in qua e duabus oppositis viribus inaequalibus illa, quae intensior est, remissiorem elidit. Ut autem definiatur quodnam ius sit praestantius, ad ordinem naturae advertenda est cogitatio. Quod enim magis cum ordine connectitur in eoque altiorem locum occupat, praestabilius atquo efficacius profecto erit, ac proinde in collisione superabit.

Tandem iuris limitatio, seu determinatio terminorum, extra quos evagari nequit, iudicanda est tum ex natura ipsa obiecti, circa quod ius versatur, tum ex officiis, quibus subiectum adstringitur. Homo enim in tantum iuribus ornatur; in quantum finem aliquem assequi debet, ad quem usus rerum nonnullarum necessarius est, vel saltem opportunus; eaque propria et primigenia origo est iurium humanorum. Atqui homo, prout finem spectat, officiis adstringitur. Ergo officia in homine fundamentum et veluti substratum iuribus eius suppeditant. Hinc undecumque peculiare aliquod ius advenire videatur, nunquam extendi potest ad id, quod officio in praesens obliganti contradicat. Tunc enim non modo iuris fons deesset, sed etiam actio turpitudine gravaretur. Ad turpe autem ius nullum est; siquidem vis eius omnis ex ordine et lege proficiscitur.

Articulus II.

De natura et partitione officiorum.

70. Obligationem illam, qua ordo a ratione propositus voluntatem adstringit, *officium* nominavimus. Haec autem obligatio in morali quadam necessitate consistit, seu in impossibilitate manendi in ordine ac legis reverentia, contrarium eius, quod ratio dictat, operando. Sic cum hominem ad non mentiendum officio veracitatis teneri dicimus; non aliud significare volumus, nisi eum hac neces-

sitate ligari: ut, si ordini adhaerere velit, mentiri non debeat; sin mentiatur, continuo desciscat ab ordine. Atque haec definitio officium respicit in abstracto; nam si concrete accipiatur, ipsa actio vel actionis omissio, ad quam obligamur, officium nominabitur.

71. Ut facile infertur, officium, sicut etiam de iure diximus, ex ordine generatur; hoc tamen processu, ut si absoluto ordine utrumque spectetur, officium praecedatur a iure. In tantum enim creaturae rationales officiis adstringuntur, in quantum Deus ius habet subiiciendi eas ordini, quem eius sapientia dictat. Quare ontologice et absolute prius est ius, deinde officium; nimirum prius est ius in Deo, deinde officium in creaturis. Dixi *prius ius in Deo*; quia Deus iuribus tantum instruitur, officiis revera non devincitur. Non enim superiorem habet, a quo legem et obligationem accipiat; nec ad finem aliquem adipiscendum ordinatur, sed ipse est supremus dominus et finis et norma rerum ceterarum.

Sin ordine relativo, prout ipsam creaturam rationalem afficiunt, ius et officium considerantur, procul dubio in subiecto eodem praecedit officium; idque duplici ratione. Etenim, ut ante innui, eatenus creatura rationalis iuribus ornari potest, quatenus finem aliquem complere debet, ad quem usus rerum aliquarum ac propriae activitatis exercitium necessaria sunt vel saltem consentanea. Quod quidem importat, ut creatura rationalis ordini a divina sapientia dictato eique per rationem proposito subiecta intelligatur. Ex quo effici diximus, ut iura ab officiis proprios limites accipiant; nec proinde ambitus in quo iura spatientur, concipi possit, nisi ante quibus officiis subiectum teneatur perspectum sit. Quae ratiocinatio a creatura ad Deum transferri nequit. Deus enim ordinem aliunde non accipit, sed ipse est ordo increatus et subsistens. Eius autem voluntas non obligatione aliqua, sed perfectione naturae, quae a recto deficere nequit, ordinem sequitur ita ut secus operari non possit,

72. Cum ordo in rerum relationibus sit positus, ex his officiorum varietas et praestantia diiudicatur. Quare pro diversitate termini, quem homo suis operationibus spectat, diversa exstant officia, ex iisque illa praestantiora duci debent, quae altioribus respondent relationibus. At, si diligenter consideremus, triplex proprie est terminus, ad quem homo aliqua ratione refertur, et ad quem proinde spectat dum operatur. Respicere nimirum potest *Deum*, *seipsum*, *ceteros homines*. Et sane si perfectio operationum moralium in hoc cernitur, quod ordinem naturae sequantur; entia illa dumtaxat actionis termini esse possunt, quae finis rationem habent et per se spectantur. At vero nemo non videt id in

primis Deo competere; qui ut primum principium, sic est ultimus finis rerum omnium, quae proinde ad eius laudationem et gloriam vi naturae nituntur. Creatura igitur rationalis, si operationes, quas exhibitura est, ordini accommodare velit; Deum pro termino spectare debet, atque ideo diversa quoad illum habet officia, quae in sequenti capite declarabimus. Deinde alter adspectabilis mundi finis in ipso homine cernitur; ad eius enim utililatem res, quae mundum exornant, conditae a Deo sunt. Homo igitur, iuxta ordinem a summo Opifice constitutum, se etiam inspicere debet tamquam terminum operationi propositum; nec se in medium convertere, sed propriae personae dignitatem iugiter revereri tenetur, ut intentioni divinae obediat. Quare officiis etiam erga seipsum obligatur. Denique cum hanc dignitatem non in nobis dumtaxat, sed in aliis etiam hominibus conspiciamus, quibuscum naturae cognatione iungimur; ordo iubet ut eamdem rationem finis illis etiam tribuamus. Hinc novus exsurgit terminus operationibus nostris praestitutus; et en tertium officiorum genus, de quibus suo loco dicturi sumus. Completa igitur partitio, a termini diversitate desumpta, triplex officiorum genus nobis suppeditat, quibus aut erga Deum, aut erga nosmetipsos, aut erga alios homines devincimur.

73 Atque haec contra Ahrens et Damiron militant, quorum alter brutis etiam iura largitur, nosque erga illa officiis adstringit [1]; alter universam naturam Dei filiam, sororemque hominis et sociam appellat; atque ideo mutua iura et officia inter nos ac res omnes ratione destitutas intercedere autumat [2].

At quamvis praedicanda sit eximia huius viri benevolentia, qui amore erga ceteros homines non contentus, boves etiam atque arbores sororum loco recipere ac fraterna charitate amplecti desiderat; tamen, ad veritatem quod attinet, eius opinio magno in errore versatur. Etenim rebus intelligentia et voluntate carentibus dignitatem, quae intelligentiam et voluntatem subaudit, impartitur. Et sane nomen *filii* in propria significatione non cuilibet effectui respectu causae competit, sed dumtaxat viventi quod generetur in eiusdem naturae similitudinem. Quare in severa vocabu-

1 *Cours de droit nat.* 2 p. spec., 1 divis., c. 2. Hac in re, ut in aliis saepe multis, Ahrens à contradictione excusari non potest. Loco enim citato docet brutis iura competere, cum paulo ante in parte generali capite tertio statuisset hominem dumtaxat subiectum iuris esse, cum ius nonnisi ad ens morale, quod ratione fruatur, referri possit. Profecto si haec eius etiam opinione vera sunt; quo pacto bruta, quae certe ratione et moralitate carent, iuribus ornantur?

2 *De la morale* t. 1, ch. 2.

lorum acceptione nomen filii nulli creaturae respectu Dei convenit. Hominibus tamen latiori sensu tribui solet, idque duplici ratione. Primum in ordine supernaturali, propter divinam adoptionem, quae ope gratiae perficitur. Intra autem naturae limites denominatio filii respectu Dei nobis propterea tribuitur, quod animus noster a Deo per creationem immediate procedat, et ad Deum actibus moralibus sic referamur, ut capaces simus obsequii, reverentiae, obedientiae, quae proprie a filiis parenti praestantur. Sed haec omnia, ut perspicuum est, de rebus intelligentia destitutis dici nequaquam possunt. Iis igitur nomen filii quoad Deum ne late quidem competit. Quod si quandoqne natura irrationalis *poëtice* Dei filia nominatur; id in tantum fit, in quantum imaginationis beneficio intelligentia et dignitas personalis eidem appingitur. At Damiron, ni fallor, non poëma sed philosophicum tractatum elucubrabat.

Quoad alteram vero partem, in qua consentientem habet Ahrens, non minori absurditate laborat. Nam ius veri nominis cui correlativum est officium, in brutis nullum est, multoque minus in rebus aliis plane inanimis. Ius enim nequit residere in ente, quod nullo modo sit finis in mundo, sed omnino ut medium in bonum alterius dirigatur. Bruta vero animantia, et ceterae res inferiores, medii dumtaxat rationem habent. Non enim extant propter bonum sui, sed propter bonum hominis; nec proinde sunt propriae utilitatis gratia, sed utilitatis alterius. Ergo veri nominis ius respectu hominis, cui in homine officium respondeat, habere nequeunt. Ad rem Taparellius: « Ogni dovere nasce dal generale « principio: *fa il bene*. Se avessimo doveri verso le creature irra- « gionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene. Ma il loro « bene è il loro fine, cioè cooperare a servizio dell'uomo. Dunque « il dovere verso di esse sarebbe realmente un dovere verso l'uo- « mo. In altri termini: ii padrone non ha doveri verso il servo « considerato sol come servo; giacchè l'esser servo consiste nel- « l'esser in pro altrui. Che se il padrone ha verso i servi molti « doveri, gli ha non in quanto quelli sono servi, ma in quanto « sono uomini pari a lui. Or le creature irragionevoli non hanno « altro essere correlativo all'uomo, se non di servi; perchè que- « sto è il loro fine; dunque l'uomo non ha doveri verso di esse [1]. »

Ratio autem, quam Ahrens in contrarium adducit, quod homo teneatur non cogere animantia bruta ad aliquid subeundum, quod eorum sensili naturae adversetur, ambigua est et nihil evincit. Si

[1] *Saggio Teoretico di diritto naturale* vol. 1, nota 28.

enim hoc sensu intelligitur, quod homo nihil efficere debeat quod brutis dolorem afferat, falsitate laborat. Hoc ispo enim quod bruta ad bonum hominis ordinantur, iis homo uti potest prout indiget. Illa igitur labori submittere, ut eorum ministerio iuvemur; immo mactare etiam licet, si noceant aut ad vescendum sint opportuna; quod certe sine eorumdem damno et dolore non efficitur. Atque id homo dum agit, ius nullum laedit; immo naturae ordinem servat, vi cuius honestum omne subsistit. Sin autem ea propositio sic intelligatur, ut homo in usu brutorum limites necessitatis aut saltem utilitatis rationi congruentis non excedat, nec crudelitatem exerceat; verum dicit, sed aërem verberat. Ea enim obligatio in hominem redundat non ex iure aliquo, quod in brutis vigeat, sed ex ordinatione divina et ex officiis quibus homo tenetur erga seipsum. Deus enim non ad dissipandum aut saeviendum homini bruta concessit, sed ad convenientem utilitatem capiendam. Unde qui iis abutitur, aut in eorum usu feritate exercet; fini reluctatur a Deo ipsi praestituto et ius divinum laedit. Pariter officia, quibus homo erga seipsum adstringitur, profecto iubent ut temeritatem et saevitiam, sicut et omnem vitiorum turpitudinem, in quavis actione declinet. Hinc igitur denuo ad opportunum, et temperatum, et omni crudelitate vacantem brutorum usum obligatur. Ex quo apparet bruta ceterasque res inferiores non esse terminos officiorum hominis, sed esse obiectum et materiam circa quam officia hominis quandoque versantur. Ut enim in iuribus, sic etiam in officiis non modo subiectum et terminus, sed etiam obiectum et materia iis proposita considerari debent.

74. Praeter partitionem explicatam, quae utpote praecipua fusiori disquisitione tractata est; officia, quemadmodum de iuribus supra dixi, dividi possunt in *connaturalia* seu *primitiva*, et *adventitia* seu *derivata*. Illa sunt, quae in essentialibus hominis relationibus fundantur; haec vero quae proxime oriuntur ex relationibus superadditis, ope facti alicuius ex hominis libertate pendentis. Nihilominus horum etiam fundamentum remotum in officio aliquo naturali moratur. Factum enim, quod supervenit, non aliud affert nisi determinationem et applicationem officii a natura indeterminate proficiscentis; seu, quod eodem recidit, hypothesim, quae in officio a natura manante includebatur, ad actum adducit et realitate donat. Quare officia eiusmodi *hypothetica* etiam appellantur, prima autem *absoluta* vocantur. Atque de partitione officiorum satis quidem dictum sit.

75. Ad iudicium de diversa eorumdem praestantia quod attinet, normam ex natura relationum, unde dimanant, sumendam esse

diximus. Et sane, relatio quo interior est aut universalior aut ad bonum rationis plus necessaria; eo magis cum ordine colligatur. Ergo officium illi respondens altiorem locum occupat, atque ad ordinem servandum in moribus maiorem necessitatem exhibet. Magis igitur obligabit. Sic sub omni respectu officia erga Deum ceteris omnibus antecellunt. Deus enim est finis ultimus hominis; tum est bonum universae naturae, et causa totius realitatis qua constituimur. Ab ipso enim non modo conditi sumus, sed assidue conservamur et ad operandum movemur. Unde relatio qua cum ipso connectimur, maximam universalitatem, coniunctionem, et necessitatem praesefert. Secundum locum occupant officia, quibus adstringimur erga nos ipsos; tertium officia erga alios. Vinculum enim identitatis, quod nobiscum habemus, arctiori relatione constat, quam vinculum similitudinis, qua cum ceteris homibus copulamur. Atque haec regula, quam generatim his classibus officiorum applicavimus, applicanda quoque erit singulis aliis peculiaribus officiis, quoties inter se comparantur, ad praestantiam unius respectu alterius detegendam.

76. Volunt nonnulli non omnia officia esse iuridica [1], sed ea tantum quae negativa sunt, et in obligatione consistunt non laedendi activitatem alterius. Quare eiusmodi officia, quae *iuridica* appellant, hac formula comprehendunt: *nemini noceas*. Sed haec opinio ex ea parte, qua a iuridicis excludit penitus officia positiva, non satis arridet, eiusque falsitas ex iis, quae superiore articulo innuimus, colligi potest. Attamen hic tamquam proprio loco aliquid pro maiori claritate addimus. Enimvero si de officiis erga Deum sermo est, ea plane iuridica sunt universa, licet non modo negatione sed etiam affirmatione constent. Aperte enim divino iuri respondent, quo eadem implere obligamur. Immo si respectu Dei res consideretur, omnia plane officia, illa etiam quae nos aut alios homines respiciunt, iuridica dici debent. Deus enim, utpote supremus legislator, ius habet exigendi ut integram legem, quam nobis imposuit, observemus. Sin vero officia erga alios homines contemplamur, haec etiam si stricte officia sint et evidenter pateant, iuridicam obligationem important. Ordo enim naturae, a quo officia et iura gignuntur, non solum postulat ut aliis non noceamus, verum etiam ut positive actibus nostris opitulemur. Tandem officia erga nos ipsos iuridica respectu nostri dici non pos-

[1] Officium vel obligatio iuridica dicitur, quae iuri alterius respondet, seu quae subiectum adstringit ad ius alterius reverendum observandumque.

sunt [1]; idque exinde est, quod subiectum et terminos non distinguantur, sed una eademque persona constent. Ius enim cum in facultate consistat, quae ab ordine enti morali tribuitur, subiectum exquirit quod voluntate instructum sit. Cum vero obligationem includat aliorum, qui ipsum revereri tenentur; terminum respicit, qui voluntate etiam ornetur. Ut igitur ius hominis erga seipsum et simul iuridicum officium concipiatur, concipiendae forent duae voluntates humanae, quarum una facultatem moralem acciperet, alia obligatione adstringeretur, quae quidem consideratio respectu unius eiusdemque individui absurda est.

Id vero non contingit, si officium non ut iuridicum, sed mere ut obligatio in homine respectu sui considerari velit. Ad hoc enim plane sufficit ut lex habeatur, a qua obligatio imponitur, et terminus adsit, ad cuius bonum operatio refertur. Utrumque autem in uno individuo homine optime concipi potest. Qua in re abstractio quidem adhibetur, cum ex una parte consideretur voluntas, quae obligatione adstringitur; ex alia dignitas personae humanae, quae ut finis in mundo spectatur. At ea abstractio non repugnat; siquidem voluntas a rationali hominis natura, ut facultas a substantia, distinguitur.

Articulus III.

De necessitate eximente ab officio.

77. Contingunt quandoque tempora, in quibus homo sine periculo imminentis cuiusdam mali officium implere non potest. Status hic necessitas appellatur. Cum vero hoc incidit, si consideratio ordinis persuadet officium eo tempore non obligare, facultas quae tunc oritur se iuste eximendi ab afficio *ius necessitatis* nominari solet: non quod ipsa necessitas ius constituat, sed quia occasione necessitatis apparet quid ius ferat, quid secus. Itaque discutiendum breviter est quando id locum habere possit, ne quis vulgi effato nitens: *necessitatem nulla lege adstringi*, intemperanti licentiae fraena laxet. Ad iudicium autem eiusmodi rite proferendum, duo scrutari oportet: naturam necessitatis, quae urgeat; et naturam officii, quod praetermittendum sit.

Atque ad necessitatem quod attinet, ea primum dispartiri potest in *absolutam* et *hypotheticam*. Illam dicimus, quae, independenter

[1] Respectu Dei iuridica etiam sunt propter legem, a qua officium imponitur, et cuius observantiam supremus Gubernator iure suo requirit.

a nobis, nulla alia ratione declinari possit, quam violatione officii: haec vero, quae vitari nequit ex hypothesi quadam, in qua quis se sponte constituat, et quae ab ipso removeri valeat. Ut facile patet, haec secunda necessitas ius nullum tribuit; siquidem excusationem nullam meretur is, qui prudens et sciens impedimentum officio apponit. Ea igitur omissa, absolutam dumtaxat necessitatem consideremus. Huius triplex genus assignatur: *extrema*, *gravis* et *communis*. Extrema dicitur cum ad parendum officio, subeundum est periculum vitae aliusve mali, quod morte non inferius reputetur. Erit gravis, cum urget malum minime spernendum, ex. gr. notabile detrimentum sanitatis, non levis nota dedecoris, magna rei familiaris iactura, et alia generis eiusdem. Tandem necessitas communis dicitur, cum malum imminet consuetum, nec magni momenti; ut amissio parva bonorum, levis calumnia, contemptus nonnullorum et similia. Porro nemini dubium est quin haec tertia necessitas officii obligationem nunquam solvat. Si enim quodvis malum imminens ab implendis officiis nos excusaret; non solum libero virtutum exercitio, sed omni plane morum honestati valedicendum esset. In praesenti enim vitae statu (adiecta praesertim rerum vicissitudine et improborum malitia) fere impossibilis est boni moralis existentia, sine societate nonnullorum malorum, quae a frugi homine incurrantur ne a recto desciscat. Restat igitur extrema et gravis necessitas, quae quidem pondus habent apud prudentem quemque et bonum, atque ideo excusare quandoque ab officio possunt, quoties id natura patiatur officii, quod in discrimen adducitur. Id igitur quando obtineat videndum est.

78. Officium proprie acceptum, quod veram obligationem importat, ut quisque videt, esse potest aut *essentiale*, aut *adventitium*. Utrumque despiciamus. Officium essentiale, in necessariis rerum relationibus fundatur, atque a lege naturali imponitur per iussum aut prohibitionem. Si proficiscitur a lege naturali aliquid iubente, dicitur *affirmativum*; si autem a lege naturali aliquid vetante, dicitur *negativum*. Iamvero, ab officio negativo implendo nulla necessitas, utcumque extrema, excusare potest. Quod enim lex naturalis vetat, malum morale per se est; idque nunquam patrare licet, quodcumque malum physicum immineat, nisi ordo rationis perverti velit. Nec vero ullae circumstantiae accidere possunt, quae naturam rerum immutent et licitum reddant quod essentia sua turpe et indecorum est. Unde hac in re ius necessitatis vim nullam habet, ac sine controversia quod a recto et iustitia deficit, reiici constanter debet, quaecumque sint consectaria, quae timentur, aut minae hominum prava iubentium. Atque hoc sensu dici solet:

fiat iustitia, et pereat mundus; videlicet nunquam quod iniquum est patretur, etiamsi mundi physici salus periclitetur et in pessum abire videatur. Apposite Iuvenalis:

. . . . Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet ut sis
Falsus, et admoto iubeat periuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causam [1].

Quod si officium sit affirmativum, seu si a lege oriatur, quae non omissionem flagitiosae actionis, sed positionem actionis honestae praecipiat; beneficio necessitatis uti homo potest sic, ut in tempus aliud actionem differat. Nam praetermissio actionis honestae mala non est, nisi quando eam actu exercere homo tenetur. Lex enim positiva non iubet ut actus semper eliciatur; sed contenta est ut tunc eliciatur, cum occasio opportuna se offert et congruum tempus incidit. Quare, nisi peculiaris quaedam circumstantia tempus illud, in quo necessitas contradicit, absolute determinet pro officio implendo; huius obligatio ad exercendum actum tunc non adigit. Ea igitur hypothesi, consentiente rationis dictamine, via patet ad utrumque conciliandum, exercitium nimirum officii aptiore loco et tempore, et fugam mali quod imminet. Immo aliquoties ad id homo obligatur. Etsi enim saepenumero laudabile sit et heroicae virtutis exercitium officio etiam positivo nunquam deesse, metu mortis aut cuiuslibet alterius mali posthabito; tamen nisi sufficiens et gravis ratio id persuadeat, imprudens et temerarium est sic vitam et cetera bona profundere, quae ad meliorem usum deinceps servari possent. Hoc autem, ut quisque per se facile intelligit, locum non habet, quotiescumque ratione circumstantiarum omissio eo tempore actus honesti redundaret in iniuriam Dei, contemptum religionis, grave reipublicae damnum, innocentis poenam aut alterius legis negativae violationem. Tunc enim omissio per se turpis esset, ac proinde obligatio ad eam omnino fugiendam adstringeret.

79. Denique, si officium est adventitium et ex lege positiva societatis aux ex contractu aliquo procedit; ab eo praestando vi magnae necessitatis homo plerumque excusatur. Lex enim pro publica fertur utilitate. Haec autem profecto deesset, si bono reipublicae non periclitante nec detrimento aliquo in societatem proveniente, subditi sic circa rem natura sua indifferentem obligaren-

[1] *Satyrum* VIII.

tur, ut eam servare etiam cum periculo vitae aut alterius praegrandis boni iactura adstringantur. Contractus vero, cum propter bonum utriusque partis iniri soleat; nequit tantum habere vim, ut pars alterutra, ne pactis desit, debeat mortem oppetere, aut magnum aliud malum incurrere. Praesertim id dicendum est, si ex non observantia pacti nullum in partem alteram detrimentum redundet, aut damnum sit adeo exiguum, ut contemni vel facile redintegrari possit. Attamen, ut apparet, id neutiquam valeret, si officio praetermittendo salus publica vel securitas detrimentum caperet; vel si contractus esset eiusmodi, ut quovis periculo servandus esset, idque in pactione ipsa tamquam conditio rationabiliter inclusa subaudiretur. Tunc enim officium periculo etiam mortis reddendum esset; quia bonum commune praeponderare debet bono partis, fides autem data omnino servanda est eidemque homo sine scelere deesse nequit.

CAPUT SECUNDUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA DEUM.

Principium universale morum: *ordinem serva*, actibus humanis, prout Deum respiciunt, applicatum officia gignit quibus homo erga summum hunc rerum Opificem devincitur. Iubet enim ut eamdem dependentiam a Deo actibus liberis profiteamur, quae reapse habetur vi naturae; non enim aliter ordo procuratur et custoditur in voluntate, nisi eius operationes rerum naturae et relationibus conformentur. Quoniam vero his officiis erga Deum servandis novum quodammodo cum suprema causa vinculum inimus, relationibus nimirum moralibus constitutum; hinc eorumdem complexus, aut etiam virtus, quae ad ea implenda nos inclinat, religio a *religando* nominata est. De hac itaque triplici articulo disseramus.

ARTICULUS I.

De religione generatim, et potissimum prout cultum respicit internum.

80. Religio, de qua hic agimus, *naturalis* nominatur, propterea quod officia, quibus comprehenditur, non a revelationis penu depromit, sed a praescripto rationis naturali tantum lumine collustratae. Iam vero nemo non videt eam maximum esse iuris na-

turae praeceptum, quod ceteris omnibus non modo dignitate praecellit, sed etiam origine antevertit. Nulla enim est homini tam essentialis relatio, quam illa quae ipsum cum Deo devincit, tamquam cum suprema eiusdem causa et ultimo fine. Nam ontologica consideratione, quaevis alia relatio, qua forte affectus homo concipitur, profecto eius realitatem et existentiam subaudit. Immo ipse respectus identitatis, quo homo ad sejpsum refertur, cogitari non potest; nisi iam ante in propria natura homo constitutus intelligatur. At relatio dependentiae, quam habemus a Deo, in ipsa notione nostrae realitatis imbibitur; quae certe, prout in se est, attingi cogitatione nequit, quin simul ad Deum referatur tamquam ad primam et universalem causam totius existentiae, unicam autem et proximam substantiae spiritualis. Ergo si ordo officiorum ordinem sequitur relationum, quae in natura fundantur; certe, cum relatio ad Deum sit prima et omnium maxima; officia, quae inde dimanant, ceteris praeire et antecellere necesse est.

Praeterea si lex naturalis norma quaedam est, quae idcirco homini imponitur, ut eum ad proprium finem coaptet et dirigat; profecto praecipua praecepta, quae tradit, illa erunt, quae finem hunc proxime spectant, atque immediatum ordinem ad eumdem imponunt. Atqui id praestant officia quae religionem efformant; tota enim quantaque sunt, in hoc plane versantur, ut hominem ad Deum, qui vere ultimus hominis finis est, revocent, cum eoque veluti ligent communicatione quadam constituta. Ergo Religionis officia prima sunt atque praecipua, quae a lege naturali enascuntur.

Quod cum ita sit, luculenter apparet quantum a veritate deliraverit Puffendorfius; qui, cum officia hominis ex principio socialitatis deducere vellet, atque inde officia erga Deum vix aut ne vix quidem se derivare posse conspiceret; asserere non dubitavit in materia religionis non aliud a naturali iure persuaderi, nisi cultum divinitatis felicitati ac tranquillitati vitae praesentis optime accommodari [1]. At opinionis errore deceptus est. Ut enim demonstravimus, necessitas religionis ex intima et essentiali dependentia naturae nostrae a Deo, et ex ordine, quem ad ipsum tamquam ad ultimum finem habemus, derivatur. Quare eius praeceptum primum est et maximum in iure naturae antecedenter ad omnem conceptum societatis; nec eius officia ad societatem cum aliis omnibus retinendam spectant, sed ad debitam servitutem et obsequium Deo praestandum. Hinc etiam inferes stultitiam eorum, qui de honestate naturali gloriantur, religione contempta; et honesti

[1] *De officiis hominis et civis* lib. 1, cap. 5, §. 13.

homines, si superis placet, dici volunt, propterea quod nihil in alios homines peccant; quamquam officia erga Deum minime compleant. At potestne honestus is nominari, qui primis ac praecipuis legis naturae praeceptis non obtemperat, et obligationi reluctatur, qua nos tam arcte ordo rationis adstringit.?

81. Religionis naturalis alia pars est *theoretica*, alia *practica*. Illa veram Dei notitiam respicit ex principiis naturae haustam; haec obsequium Deo ex praescripto rationis exhibendum spectat, et *cultus* nominatur. Utraque a iure naturae praecipitur. Cum enim homo et cognoscendi et operandi facultate gaudeat, utriusque actibus se ad Deum referre debet. Iamvero pars theoretica, seu verax Dei cognitio, quatenus a lege naturae iubetur, non exquisitam et reconditam supremi Numinis notitiam exigit, sed vulgarem tantum, quae ab omnibus communi quadam diligentia obtineri potest. Quare ad abstrusiores altioresque vestigationes scientifico apparatu instituendas generatim non cogit, sed tantum ad talem Dei notitiam eiusque praecipuorum attributorum mediis obviis comparandam adstringit, quae ad recte de Deo sentiendum eique convenientem cultum praestandum sufficiat. Subtilior autem Dei cognitio, quae studium accuratum et longas ratiocinationes exquirit, scientiae est propria; quae praecipi nequit, nisi iis qui ratione muneris, quo funguntur, ad profundiores difficilioresque quaestiones enodandas tenentur. Praecepta enim a ratione manantia conditioni et viribus singulorum aptantur, neque id expetere possunt ab omnibus, quod omnes revera praestare nequeunt. Quare cum rudes aut ingenio aut exquisitiore cultura, quae studio nititur, careant; iis nonnisi rudis et imperfecta cognitio iniungitur, qualis ab instructione aliorum aut facilioribus ratiocinationibus hauritur.

Haec autem cognitio etsi actum intellectus sit, tamen quatenus conquirenda est mediis aptis et mentis applicationem exquirit; a voluntate pendet, ac proinde materia praecepti est. Nec sine culpabili negligentia abesse potest; siquidem quisque principiis rationis innixus et patenti naturae spectaculo, sine profundiore studio, ad vulgarem illam, quam diximus, Dei cognitionem sibi comparandam sit idoneus; praesertim si in societate constitutus consideretur, in qua ceterorum hominum opera et cognitionibus adiuvatur [1]. Qui vero in Dei notitia sic errat ut ipsi aut convenientia

[1] Hinc apparet quam longe a veritate discedat Hobbes, qui in suo libro *De cive* c. 14 atheos iniustitiae damnari non posse ait, cum intellectu non voluntate peccent. Cui adhaerescit Kemmerichius, qui idem ferme asserit in suo *Puffendorfio enucleato* c. 4, n. 57. Hi profecto non adverterunt intellectum et omnem

attributa neget aut repugnantia appingat, *blasphemus* audit; qui vero cultum Deo denegat, *impius* appellatur.

Porro Dei cultus in *internum* dividitur et *externum*. Ille est reverentia atque obsequium supremi Numinis actibus animo internis exhibitum; alter vero huius reverentiae et obsequii externa significatio. Age iam de externi cultus necessitate in posteriore loquemur articulo; hic aliquid de interno tantum delibabimus.

82. Itaque fundamentum actuum omnium, qui ad cultum internum pertinent, in cognitione divinarum perfectionum invenitur. Eorum praecipuos tantum innuamus. Ac primum, cum agnoscatur Deus ut prima rerum causa, quae universum mundum condidit et conservat et movet, agnoscitur etiam ut Ens quoddam maximum et praestantissimum, quod a nulla alia re unquam aequiparari possit, sed immenso intervallo universa superet ac sub ditione sua teneat. Ex hoc divinae excellentiae conceptu altus quidam reverentiae et submissionis sensus nobis ingeneratur, qui *adorationem* constituit. En primum et veluti fundamentale obsequium quo Deum prosequi debemus, quodque eius maxime est proprium, et primigeniae notioni respondet, quae nobis de Deo cogitantibus efflorescit in animo. Cum vero Deus ut fons omnis boni, quo fruimur; ut supremus dominus ac legislator; ut summa potentia praeditus, qua nocentes congruis poenis afficere valeat; ut maxime beneficus et largitor magnificus innotescat: debitum *gratitudinis, gratiarum actionis, obedientiae, servitutis, timoris, spei, precum et invocationis exsurgit.*

Sed peculiari observatione dignum est officium amoris, quo erga Deum tamquam summum bonum inspectum, adstringimur; quem inepte tamquam vitium mysticismi inter impossibilia amandavit Kant. At si vera loqui volumus, eiusmodi amor non solum possibilis est, verum etiam debitus. Et sane hic amor exsurgit ex consideratione Dei ut summe boni; quae quidem consideratio nedum possibilis est, sed reapse in homine vigeat necesse est. Quisquis enim Deum agnoscit, illum agnoscat oportet tamquam sum-

aliam facultatem cogitandi quoad exercitium a voluntate pendere, quae illas ad obiectum revocat ab eoque avocat, atque ipsarum attentionem auget vel imminuit. Unde fit, ut circa verum exstet ignorantia vincibilis, atque ipse error culpae tribui possit. Quare etiamsi detur aliquis, qui Deum prorsus ignoret (quem tamen dari non posse censemus), tamen cum eius ignorantia atque error a voluntate semper aliquo modo procedat, quae mentem a debita rerum consideratione retrahat; eius atheismus culpabilis semper erit et iuri naturae repugnans. Quod autem invincibilis Dei ignorantia dari non possit, in *Theologiae naturalis* capite primo satis ostendimus.

ma et infinita praeditum bonitate. At vero quidquid agnoscitur ut bonum, a voluntate diligi potest; siquidem nihil aliud est amor, quam complacentia et nisus voluntatis in bonum quod cognoscitur. Immo vero, ut dixi, hic amor praecipitur. Nam duplici modo Deus considerari potest ut bonus: nimirum vel absolute in se, vel relative quoad nos. Absolute quidem, quatenus infinita constat bonitate ac bonum est supremum inter omnia. Sic maximum amorem meretur duplici ratione: primum quia si bonum est amabile, summe bonum est summe amabile, idque ipse rerum ordo praecipit. Principium enim iubens homini ut servet et diligat ordinem, iubet etiam ut maxime diligat bonum illud quod ipse est ordo subsistens, et vi cuius reliqua ordinata sunt ac bona. Ex quo consequitur ut Deus non modo diligendus sit; sed ita sit diligendus, ut aliis omnibus praeferatur, quotquot exstant bona ad amorem impellentia. Praeterea si Deus, utpote ens optimum, fini est bonorum omnium; ordo certe servari nequit, nisi ad ipsum cetera bona revera referantur. Homo itaque qui ad ordinem custodiendum tenetur, tenetur profecto ad referenda in Deum bona cuncta quae appetit. Id vero cum aliter efficere nequeat, nisi Deum maxime diligat; ad dilectionem hanc reapse vi ordinis adstringitur.

Relative autem consideratur Dei bonitas, cum inspicitur tamquam supremum illud bonum, in quo felicitas humana consistit, et ex quo completa perfectio in nos proficiscitur. Deus autem sic inspectus ad amorem profecto obligat. Homo enim supremam sui perfectionem et felicitatem diligere tenetur; quippe qui eius vi cetera diligat, atque ad illam tandem aliquando comparandam actiones, quas elicit, implicite saltem referre debeat.

ARTICVLVS II.

De necessitate cultus externi.

83. Mirum est quantopere eclectismus Galliae in cultus notione exhibenda deliret, Germanici rationalismi insomnia sequutus. Postquam enim religionem in mera conceptione relationum hominis et mundi ad Deum collocavit, cultum generatim constituit in *expressione externa harum relationum per symbola aut signa quaedam sensibilia* [1]. At magna confusio hic cum falsitate miscetur. Religionis enim, ut diximus, alia pars speculationem respicit, alia actionem. Illa iubet ut covenientem notitiam de Deo eiusque rela-

[1] Vide passim COUSIN, DAMIRON, JOUFFROY et ceteros eclectismi assertas.

tionibus assequamur; haec autem imperat ut Deo rite cognito debitum obsequium actibus nostris exhibeamus. Porro secunda haec pars cultum efformat; qui proinde, ut diximus, internus est vel externus, prout ad interiores vel exteriores actus hominis refertur. De interno satis disseruimus; superest ut de externo dicamus, cuius necessitatem nonnulli aut inficiati sunt, aut perperam obscurarunt [1].

Itaque cultus externus nihil aliud est, quam *interni amoris et obsequi erga Deum expressio quaedam et significatio.* Quare ab internis actibus separari non debet sed iisdem informari, quibus remotis non verum cultum sed hypocrisim constitueret; non enim vere interna animi officia exprimeret, sed fallaciter simularet. Dividi autem potest in *naturalem* et *arbitrarium.* Ille externis actibus constat, qui suapte natura signa sunt interioris affectus; hic vero ritibus iis, qui ex libera voluntate ad hanc significationem determinantur. Et quidem si a Deo fit eiusmodi determinatio, ad ius divinum positivum cultus hic pertinebit; sin fit ab homine ad id potestatem habente, spectabit ad ius humanum. Hisce pro explicatione praepositis, asserimus cultum externum non modo naturae humanae esse congruentem et bonum, sed esse omnino necessarium, Deoque debitum; idque ex iure naturae.

Et sane, naturae lex non spiritui cuidam corpore experti, sed homini praecipit ut suis actibus debitum Deo praestet obseqium. Homo autem animo et corpore constat, et utriusque in operenda utitur ministerio. Si igitur humanis operationibus Deum colere et venerari homo tenetur, profecto cum interioribus animi externos

1 Cultus externi necessitatem, quatenus a iure naturae praescribatur, inficiati sunt Thomasius, eiusque pedissequi Dunze et Kemmerichius. Etsi enim concesserint cultum externum bonum esse et iustum, tamen contenderunt rationem sibi relictam eius necessitatem minime perspicere. Ahrens vero rationalistarum Germaniae deliramentis agitatus, in primis religionem sic definit, ut cultus externus ab ea excludi prorsus videatur. Ait enim religionem definiri posse: *ligamen hominis in spiritu et corde cum Ente supremo, quod, ut providentia intelligens, gubernet mundum et vitam omnem particularem (Cours de droit nat.* partie 3, ch. 1). Deinde, eodem loco de cultu loquens, ipsum esse asserit *opus intellectuale dumtaxat et spirituale, quod abstinere se debet a Deo eiusque attributis repraesentandis, signis quibusdam sensibilibus; licet pro adiumento accire possit nonnullas artes, puta cantum aut musicam, quibus melius exprimantur sensus interni et ideae, quas de infinito mente agitamus.* Quasi id quod praestant soni, qui certe signa sensibilia sunt, praestare etiam non possint, et fortasse melius, pictura vel sculptura; aut intelligentia, ut ad Deum cogitatione et affectibus assurgat, auditu iuvari queat, oculis vero nequaquam. Sed rationalistarum portio, Deo sic eorum superbiam retundente, absurditas est et contradictio.

etiam actus coniungere debet, ut sic totus homo, ea ratione qua potest et convenit, Deo laudem et venerationem exhibeat. Atque haec interioris cum exteriore operatione coniunctio adeo consentanea et necessaria homini est, ut eam, etiamsi velit, nequeat scindere ac repudiare. Invitus enim et inscius, dum interiores actus exercet, in externos etiam prorumpit, qui operationis internae sint veluti complementum et index. Hinc est ut exterioris cultus exhibitio factum generale constituat et constans inter homines; nullaque sit gens adeo efferata et barbara, quae externis etiam actibus obsequium suum erga Deum non exprimat.

Praeterea, homo accepit a Deo non modo animum, sed corpus etiam. Ergo actus utriusque, modo consentaneo exhibere et utriusque facultates subiicere Deo debet, ut totum id, quo constat, Dei mancipet servituti. Ac licet actus corporis per se spectati referri ad Deum non possint, possunt tamen vi actuum animi quibus informantur. Quare etsi non praecipue et immediate, secundario tamen et mediate Deum reapse respiciunt. Potissimum id apparet, si animadvertatur mentis ideas et spirituales animi operationes a sensibus tamquam a conditionibus et excitamento pendere, atque etiam cum ad actum iam prosiluerint, sinsilibus obiectis atque imaginibus summopere adiuvari.

Tertio, si conditio hominis, quatenus socialis est, attenditur; nova efflorescit ratio, qua veritas, quam tuemur, roboratur. Etenim hinc efficitur ut Deo non modo privatus cultus sit debitus, sed etiam socialis et publicus, qui ab hominibus societatem efformantibus celebretur. Homo enim si Deum colere tenetur, officium hoc praestare debet non prout abstracte et hypothetice concipitur, sed prout actu est, et iuxta naturalem conditionem, qua afficitur, ac statum in quo reperitur. Iamvero socialis cultus sine exterioribus actibus haberi non potest; homines enim nonnisi externis signis secum invicem communicant, et unitatis vinculo copulantur. Quare sapienter Augustinus aiebat: « In nullum nomen religionis coadunari homines posse, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum consortio colligentur [1]. »

Denique, ne plura consecter, cultus externi necessitas ex generali legis naturalis principio: *ordinem serva*, evidenter infertur. Totus enim naturae ordo huc tendit, ut Deo, eo modo quo potest, gloriam praebeat. Homo igitur, ut eiusmodi naturae ordinationi se accommodet, perficere profecto tenetur, ut divina laus et obsequium ex ipsa rerum materialium actione resultet, quatenus

[1] Lib. 19 *contra Faustum* c. 11.

ea utatur ad suam observantiam et studium erga Deum manifestandum. Hinc instinctu et ratione propellitur ad res sensiles pro cultu divino adhibendas et potissimum ad dies festos instituendos et templa et aras pro divino honore dedicandas. Cum enim rerum materialium genera ad duas praecipue categorias revocentur, *tempus* et *spatium*; utriusque partem aliquam Deo sacrandam esse intelligit, cuius in ditione est natura universa, et ad cuius praeconium tota quanta est rerum creatarum collectio consonare debet.

84. At inquies cum Thomasio Deum externo cultu minime egere. Deinde, si inter homines externa signa laudationis, invocationis, gratiarum actionis necessaria sunt; id propterea fieri, quia homines internos animi sensus non introspiciunt. At Deus scrutator est cordium, ac proinde his adminiculis non iuvatur.

Resp. Ne interno quidem cultu Deus indiget. Ergo si Thomasii ratio valeret, ab hoc etiam abstinendum homini esset. Sed ut directum responsum demus, dicimus falso supposito Thomasium inniti, nimirum quod ex indigentia quadam divina derivetur ut officiis erga Deum adstringamur. Quod non est ita; Deus enim nulla re eget. Sed quamvis nullius rei sit indigus, tamen, quia provisor est rectus et sapientissimus, ordinem iubet. Ordo autem exquirit ut homo cultum externum cum interno coniungat. Hunc igitur vult Deus, non ut aliquam utilitatem inde capiat, sed ut homo debitum suum praestet et iuxta convenientem ordinem operetur.

Atque haec responsio alteri etiam difficultatis parti aptatur. Non enim ut Deus per exteriora signa internos animi nostri actus agnoscat, sed ut nos iuxta ordinem naturae operemur, ad externum cultum Deo exhibendum adstringimur. Idque adeo verum est; ut princeps etiam humanus, etsi fingatur aliunde perspecta habere vota subditorum animique obsequium; tamen externas preces et signa reverentiae ab iisdem iure exigat. Etsi enim in ea hypothesi signa illa necessaria non essent ad notitiam ullam comparandam, requirerentur tamen ad integrum obsequium, quale a subditis praestari debet, principi exhibendum.

Obiic. II. Contra rationem ex societate desumptam sic argui potest ex eodem Thomasio : Societas humana vitaeque tranquillitas, etiamsi cultus externus praetermittatur, per se et necessario non laeditur. Deinde cultus huius finis est beatitudo aeterna, finis contra societatis humanae felicitas temporaria. Ergo cum utriusque finis sit diversus, unus ad alium non est necessarius.

Resp. In primis argumentum a nobis non inde desumptum est, quod cultus externus necessarius sit societati retinendae et con-

servandae; sed inde desumptum est, quod hic cultus omnino requiratur ut homo, prout socialis est, Deum colat eique obsequatur. Quare obiectio ex Thomasio deprompta nos directe non impetit. Deinde, negamus omnino societatem per se et necessario non laedi cultu exteriore summoto. Nam ipse Thomasius asserit fundamentum omnis obligationis et fiduciae mutuae esse cultum Dei saltem internum [1]. Ergo cum societas sine obligatione et fiducia mutua subsistere nequeat, per se et necessario eius fundamentum obfirmare et, quantum capax est, promovere debet. At quomodo fulciri et promoveri a societate potest cultus internus sine externo? Immo quomodo constare publice potest utrum cives illum prosequantur, necne? Ceterum si Societas pro fine habet ordinem exernum morali ordine informatum, quomodo negligere potest id, quod moralis ordinis caput est et principium?

Ad alterum dicimus, hominem in societate non propria natura spoliari séd dumtaxat novam relationem induere; immo ad eam ineundam idcirco vi naturae propelli, ut melius qua homo est perficiatur, ac facilius ad finem suae naturae congruentem perveniat. Ergo cum finis in hac vita sit ordo moralis, quicum cultus externus, ceu pars officiorum hominis, maxime nectitur; hic aliquo modo scopum ipsum societatis attinet. Nec vero quidquam officit quod cultus exteriori exercitium, sicut totus ordo moralis, ad Deum tandem referatur, et cum aeterna beatitudine praecipuam connexionem habeat. Nam, cum finis praecipuus et ultimus hominis, prout homo est, sit Deus, cuius adeptio beatitatem supernam constituit; id etiam erit finis praecipuus hominis prout est socialis. Societas igitur, cum non sit aggregatio aliqua brutorum sed hominum, a fine hoc praecipuo hominis praescindere cogitationem nequit. Ac si felicitatem huius vitae, quaecumque tandem ea sit, intendit; sic eam intendat oportet, ut inde homo adiuvetur respectu felicitatis aeternae. Secus si ab hac omnino praescinderet, bonum hominis non spectaret; siquidem nequeat esse bonum hominis id, quod ipsum ad ultimum finem consequendum non adiuvat.

1 *De Officiis hominis* c. 4, §. 9.

ARTICULUS III.

De debito amplectendae revelationis.

85. Optimum duxi peculiarem huic materia articulum destinare, cum in praesenti revelationis conceptus tantopere obscuretur et pervertatur ab iis, qui sapientes videri volunt, sed sapientiae principium ignorant. Eclectici enim Galliae et rationalistae Germaniae nihil crebrius quam revelationem inculcant; at eius nomine non aliud interpretantur, quam spontaneam quandam mentis evolutionem, notitiamque illam naturalem, qua Deus per mundi spectaculum se nobis manifestat. Et quoniam eiusmodi homines iisdem fere verbis se exprimunt, non omnium sed uniüs duntaxat testimonium referre contentus sum. Is itaque sit Ahrens, qui in primo capite primae divisionis tertiae partis, postquam edixit omnem religionem, ut solido et stabili fundamento nitatur, divina revelatione superstrui oportere; hanc deinde ex eo haberi decernit, quod mundus cogitetur ut manifestatio naturae divinae, et spiritus speciatim ut subiectum cui Deus se iugiter re velet vi magnarum idearum bonitatis ac veritatis quae inter homines propagantur. Sic revelationem nonnisi naturalis luminis, sese per contemplationem mundi evolventis, ambitu comprehendit, ac suae assertionis auctoritate confisus ne apparentem quidem rationem adiungit cur supernaturalis revelatio repellatur.

At non blateronum sed philosophorum more rem hanc totam declaremus, non verborum audacia sed rationum momentis.

Homo, quia mente et ratione fruitur, naturaliter ex intuitione mundi in dei notitiam eiusque cum rebus creatis relationum, et in cognitionem officiorum devenit, quibus adstringitur; seu notitiam veri et boni adipiscitur. Haec nonnisi impropie dici potest revelatio [1]; ac si ita appellari quandoque velit, afficienda est addito vocis *naturalis*, ut a propria et *supernaturali revelatione*, quae generatim hoc nomine designari solet, distinguatur. Haec enim revera consistit in manifestatione veritatum uni aut pluribus a Deo facta, non per naturalem evolutionem intelligentiae, sed per aliud

[1] Revelatio iuxta vim vocis idem sonat atque amotionem veli, quo aliquid tegitur. Unde, cum manifestationi veritatum applicatur, subaudit veritates illas quasi quodam velo obductas esse respectu subiecti, cui obiiciuntur; quo proinde ablato, hae ab eodem internoscantur. Quare eiusmodi denominatio admodum aegre accommodatur perspicientiae veritatum naturalium, quae respectu intelligentiae et rationis nullo velamine obteguntur.

medium extra vires naturae positum. Quae quidem Deo possibilis est. Quis enim adeo caecutit, ut non videat posse Deum id, quod creatae intelligentiae et ipsi homines possunt, nimirum conceptus suos aliis manifestare, ac rudiores propria doctrina imbuere suaque auctoritate de iis, ad quae illorum scientia non assurgit, certiores efficere? At dicet fortasse quispiam: Deus invisibilis est ac proinde externa signa adhibere nequit, quibus veritatem homini manifestet. Sed ut omittam, Deum, quamvis in se invisibilis sit, tamen per incarnationis mysterium visibilem in terris apparuisse non per identificationem divinitatis cum forma naturae humanae, ut imperite effutit Ahrens [2], sed per iunctionem utriusque naturae in unitate personae; certe congruentes modi manifestandi veritatem deesse illi nequeunt. Nam, ut ex his aliquos innuam, optime posset Deus in ipsa intelligentia hominis immediate operari ac plures ideas, quae aliter ex consideratione naturae non efflorescerent, excitare, simulque certiorem personam efficere se id divinitus praestitisse. Posset etiam praeter naturae ordinem sub sensili forma homines alloqui, aut sensibilia quaedam signa condere aut iam conditis uti, ad aliquid innuendum, atque una per prodigia vel prophetias indicio quodam et veluti sigillo propriae operationis sermonem illum obsignare. An vero infinita illa potentia, quae rerum universitatem e nihilo condidit, easque tamquam signa constituit, quibus divinae ideae assidue nobis patefierent, ita exhausta est, ut si Deus aliud significare nobis velit, praeter constabilitum naturae ordinem, mediis ad id consentaneis destituatur?

86. Inquies: quaenam essent hae veritates, quas Deus per revelationem eiusmodi manifestaret? Repono eas esse posse aut veritates illas, ad quas humana ratio propria virtute non adsurgit, aut illas quae vim quidem rationis humanae non excedunt, sed consentaneum est ut a Deo revelentur. Et ad primas quod attinet, certe nisi pantheistarum insaniis ludificari quis velit, profecto intelligentiae nostrae lumen finitum esse et certis limitibus circumscriptum fateri cogitur. Quid autem sibi vult intelligentiam aliquam limitibus circumscribi, nisi ab illa non omnem veritatem attingi, sed plura esse immo etiam innumera, quae eius aciem exsuperant? Secus si ad omne verum se porrigeret, terminis in cognoscendo careret. Si igitur humana ratio terminis adstringitur; angustiore gyro comprehendatur oportet, quam sit infinita amplitudo veri obiective spectati. Quare omnino desipiunt rationalistae et contradictoria simul iungunt, si mentem nostram finitam esse con-

2 *Cours de droit. nat.* loco nuper citato.

cedunt, et simul veritates denegant quae eius aciem praeterlabantur. Quam contradictionem non aliter effugere possunt, nisi dicendo aut mentem nostram esse actu infinitam, aut verum esse finitum. Sed primum includit pantheismum, secundum autem atheismum. Primum includit pantheismum, quia rationem nostram cum divina confundit; secundum includit atheismum, quia veritati obiective spectatae limites affigi nequeunt, quin eius fonti et principio, nempe Deo, pariter affigantur. Hoc autem idem est ac Deum omnino inficiari; Deus enim, qui limitibus afficitur, non est Deus.

Quamquam opus non est argumentis obfirmare, quod interna experientia cuique patefacit. Quotus enim quisque est qui imbecillitatem et ignorantiam nostram circa ipsa naturae phaenomena non fateatur? Quis autem adeo impudens reperitur, qui intelligentiam suam cum divina comparet, et omnia, quae Deus cognitione complectitur, se etiam complecti deblateret? Si igitur innumera ignoramus, et ignoremus necesse est; poterit profecto Deus nonnullas ex his veritatibus, ad quas vi naturae non assurgimus, nobis manifestare ad se distinctius declarandum, actionesque nostras ad altiorem ordinem evehendas.

Exstant praeterea, ut dixi, aliae veritates, quae naturale lumen non exsuperant, sed studio et contemplatione naturae hauriri possent; at nihilominus consentaneum est ut a Deo revelentur. Etenim veritates, quae Deum respiciunt, finem ultimum, ordinationem vitae, futurum aevum, aliaeque consimiles, maximopere cuique homini sunt necessariae, nec satis congruum est ut speculationi tantum humanae assequendae permittantur. Ut enim sufficienter proprio nisu obtineantur, studio ac labore non levi opus est; multi autem ad speculandum sunt inepti, multi cura rei familiaris impediuntur, non pauci etiam pigritia laborant. Immo vero illi etiam, qui impedimentis eiusmodi vacant, nonnisi post longum tempus ad hanc scientiam devenirent, tum propter diversas cognitiones, quae requiruntur, tum quoque propter instabilitatem iuventae, quae passionibus exagitata satis apta non est ad tam alta pacate speculanda. Ut nihil dicam de erroribus, qui investigationi solius rationis admisceri solent, ob debilitatem eius ingenitam et lusum phantasiae, quemadmodum etiam in recentissimis philosophis ploranda habemus exempla. Opportunum est igitur et humanae naturae maxime accommodatum, ut eiusmodi veritates, quae hominis summopere intersunt, divina revelatione proponantur.

Accedit, valde consentaneum esse ut determinati ritus atque modi, quibus Deus colendus est, a divina voluntate decernantur; secus homo iugiter dubitare posset utrum cultus, quem Deo praestat, acceptus illi sit an secus. Itemque culpae expiatio, qualis Deo placeat ab ipso determinanda videtur. Nisi enim id fieret, animum perpetua vexaret dubitatio num placari his operibus velit Deus necne. Haec omnia modo possibilitatem, sed etiam maximam convenientiam revelationis ostendunt.

Nec dicat aliquis divina revelatione intellectum deprimi, qui potius per ipsam maximopere elevatur ac perficitur. Nam si de veritatibus sermo est, profecto accedente divina revelatione homo quoad earum certitudinem magis obfirmatur, ac facilius errores discutit, qui secus irreperent. Quod nemo in dubium revocabit, qui ad absurda non modo populorum sed etiam sapientum gentilium cogitationem advertit. Sin spectantur veritates supernaturales, certe maxima mentis elevatio est participem effici veritatum altissimae intelligentiae, nimirum divinae, atque communicatione quadam cum illa donari, longe superioris ordinis quam sit naturalis providentia.

87. Quae cum ita sint, nemo non videt inter officia hominis erga Deum contineri debitum amplectendae revelationis, quae facta est, et inquirendi qualis ea sit, si forte adhuc ignoretur. Nam Deo loquenti credere adstringimur, cum sit veracissimus et infallibilis; nec fidem ipsi denegare possumus, quin continuo blasphemi et impii evadamus. Nec quod dogma aliquod lumen nostrae rationis superet, nos excusat. Nam hoc ad obsequium Deo praestandum maxime pertinet, ut intellectum nostrum ei subiiciamus, credamusque plura ipsum scire quae vera sint, quam quae tantula mens nostra capere valeat. Quare si ordo officiorum erga Deum rite perpenditur, debitum Fidei Deo adhibendae inter praecipuas obligationes hominis contineri patebit. Deus enim est summum Ens, summum Verum, summum Bonum. Quemadmodum igitur, quia est summum Ens, ei debetur *adoratio,* et quia summum Bonum, debetur *amor;* sic etiam quia summum verum est, debetur *Fides,* qua ipsi subiiciamus intellectum, prout vi adorationis subiecimus existentiam, et vi amoris voluntatem. Cum vero Deus ideo loquatur, ut quae credenda atque agenda sint sciamus, ac norma ab ipso proposita dirigamur; quisquis revelationis luce nondum illustratur, tenetur profecto investigare an ea sit, eamque ubi comperit, continuo sequi obligatur. Huius enim rei negligentia et contem-

Quare conticitur quam longe a veritate discedat quamque iniuriosus Deo sit *indifferentismus* in materia Religionis [1], ac libertas credendi quidquid lubet, aut ea dumtaxat quae a rationis naturalis fonte hauriuntur.

Nec denique urgeat quispiam obiiciendo characteres rationis characteribus Revelationis adversari; propterea quod illi in libertate, inquisitione et dubio; hi in auctoritate et fide reponantur.

Nam respondemus, inter characteres rationis et Revelationis non vigere oppositionem propriam contrariorum, sed tantum propriam correlativorum, quae proinde per se tendit non ad exclusionem sed potius ad conciliationem et harmoniam. Nam illa oppositio non alia est nisi ea, quae intercedit inter subiectum perficiendum et obiectum perficiens; quae, ut quisque videt, non pugnant inter se sed amico foedere se invicem quaerunt. Et sane ratio, cum sit in potentia respectu veritatis, ad eius inquisitionem naturali stimulo incitatur. Itemque, cum pro obiecto habeat verum universaliter acceptum, vim habet se torquendi ad quamlibet peculiarem veritatem investigandam; cum autem reflexione ornetur, vim adiungit excutiendi a se notiones, quibus sine sufficienti fundamento adhaesit. In hoc tantum eius libertas sita est, non autem in hoc quod nullis legibus teneatur; evidenter enim legibus intelligentiae propriis adstringitur. Hinc fit ut dubium non absolutum eidem competat, sed relativum; quoad illa nimirum obiecta, quae stabili motivo destituta offeruntur. Contra Revelatio, cum sit veritatis manifestatio, iis characteribus necessario insignitur, qui veritati competunt. Atqui ad verum pertinet imperare, notitiam praebere, assensum exquirere; ad quae certe reducuntur auctoritas, dogmatum impositio, fides. Ergo vel ratio non ad veritatem ordinari dicenda est; vel Revelationis characteres rationi non adversari dicendi sunt.

Quod autem auctoritas, dogmatum impositio et fides ad veritatis characteres reducantur, nil manifestius. Nam veritas cum a Deo procedat et nomine Dei loquantur, hoc sibi vindicat ut intelligentiam sibi submittat et ad obtemperandum cogat. Id unum constet necesse est, Deum esse qui loquatur. Hoc ubi constiterit; rebellionis crimen mens incurreret, si dociles aures praebere re-

1 *Indifferentismus religiosus* in eo moratur, quod omnis religio, cuiuscumque naturae aut conditionis sint dogmata et praecepta quibus constat, aeque bona ac laudabilis existimetur. Quae opinio adeo crassa, ut nullum veritatis ab errore, aut divinae legis ab humano arbitratu discrimen habeat, sed utrumque Deo dignum putet, inter deliria prorsus amandanda est.

nueret. Nec a carentia evidentiae legitima excusatio repeti posset; nisi, praepostero ordine,ratio finita et veritati subdita, in veritatis quae infinita est, mensuram et dominam convertatur. Veritas, si amplior mente humana est, necessario duplicem modum habet se eidem manifestandi. Unus est evidentia, quoties agitur de obiecto, quod mentis creatae limites non excedit; alter est mera auctoritas, quoties de obiecto agitur quod illius aciem praetergreditur. In posteriore hoc casu non aliter procedere Veritas potest, nisi dogmate imponendo et exquirendo assensu propter infallibilitatem qua pollet. En Fides. Dum id Veritas praestat, suo iure utitur; cui refragari mens nequit, quin se perduellionis flagitio contaminet.

CAPUT TERTIUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA SEIPSUM.

Obligatio illa naturae, qua homo respectu sui actiones aliquas elicere aut omittere tenetur, officia hominis erga seipsum suppeditat. Quod autem reapse homini ordo naturae praecipiat ut aliqua efficiat vel omittat, quae ad ipsum hominem referantur, perfacile iudicium est. Nam cum homo personae dignitate ornetur ac naturam susceperit perfectibilem; nequit profecto aliter se ordinationi divinae accommodare, nisi hanc suae naturae excellentiam revereatur observetque, atque ita se gerat operando, ut ad perfectionem sibi propositam nitatur assidue. Id vero aliud non est quidquam, nisi bonum iuxta ordinis praeceptionem sibi velle ac procurare, seu, aliis verbis, se ordinato amore diligere. Quocirca non immerito dices officia omnia quibus erga nosmetipsos adstringimur, ad rectam dilectionem revocari, atque hac formula exprimi posse: *ordinato amore te dilige* [1]. Cum vero bonum, quod nobis volumus, vel existentia esse possit, vel perfectio, quae ipsam augeat; de utraque hoc capite tribus articulis eloquemur.

[1] Hinc perspicuum est quomodo amor sui, qui innatus homini est, a lege naturae praecipiatur ac legis materia esse possit. Non enim absolute, prout generatim affectus quidam necessarius animi est, praecipitur; sed prout reflexioni subiicitur, et iuxta debitum ordinem a ratione dirigendus est atque determinandus. Unde non tam amor, quam potius ordo in amore constituendus revera praecipitur. Hinc apparet etiam quam male Puffendorfius et Thomasius officiorum fontem hominis erga seipsum in socialitate posuerint. Sic enim officia hominis erga seipsum ad officia hominis erga alios referrentur; quod falsum omnino est, quippe homo seorsum etiam acceptus ordinatum amorem sibi debet.

Articulus I.

De officio perficiendi seipsum quoad animum.

88. Nobilior hominis pars animo continetur, qui vita sempiterna fruiturus corpori idcirco coniungitur, ut eo tamquam instrumento utatur ad scopum sibi in hac vita propositum assequendum. Huius igitur perfectio potissimum homini quaerenda est, tamquam bonum, quod ceteris omnibus, quae ipsum attingunt, antecellat. Age nunc perfectio animi intellectu potissimum et voluntate comprehenditur; prout enim rationalis est, hac duplici facultate evolvitur et explicetur. De iis igitur praecipue aliqua delibabimus.

Atque ad perfectionem intellectus quod pertinet, tenetur homo debitam veri bonique cognitionem consectari, quae omnino ad vitam regendam moresque informandos necessaria est, tum ad errores oppositos fugiendos.

Qua in re stricto iure homines, generatim sumpti, ad eam dumtaxat scientiam adipiscendam obligantur, quae vulgari industria et facili modo obtineri potest, et sine qua homo nec debitum finem spectare, nec actiones suas ad illum referre posset. Altior vero cognitio et extensior aut abstrusiore via comparanda, etsi maxime honesta in se sit et rationi conveniens, ad eamque, si velit, sibi procurandam quisque ius habeat; non tamen omnes singillatim obligat, sed in sufficienti aliquo gradu eos tantum officio adstringit, qui ratione status, in quo forte versentur, munere suo perfungi nequeunt sine altioris scientiae adiumento. Cum vero intelligentia in conquirenda scientia aliis etiam facultatibus iuvetur, has etiam, quatenus ad id conferunt, excolere opus est. Unde generatim dici potest perfectionem intellectus, pro conditione et circumstantiis, quibus homo forte afficiatur, *per se* et *absolute* quaerendam esse; perfectionem vero ceterarum facultatum, quae ad sensibilitatem pertinent, quaerendam esse, *relative,* quatenus nimirum rationi deserviunt et eius evolutioni opitulantur. Id enim ratio ordinis postulat. Sensibilitas enim in homine non est propter se, sed propter intellectum, qui finis munere gaudet; media autem nonnisi propter finem appetuntur.

89. Quoad voluntatem vero debet homo iuxta rectae rationis principia bonum prosequi malumque aversari; utque in utroque hoc actionum genere legitimis motivis impellendus est, quae recto ordini rerum quas respicit respondeant. Potissimum sic homo vitam suam instituat oportet; ut ad adeptionem ultimi finis, in quo

supremum eius bonum consistit, se dirigat assidueque promoveat. Quare cetera bona sic appetere et procurare potest; ut ipsum inde non avocent, sed iuvent potius; utque vel in virtute sint posita, vel ad exercendam virtutem ipsum reddant aptiorem. Ordinem quoque in appetendi facultatibus procuret necesse est, et effraenem concupiscentiam sic compescat, ne sibi dominatum arroget, sed menti subiaceat. Ut enim recte observat Heineccius [1], « saepe « soli illi animi impetus hominem ita in transversum agunt, ut « fine suo excidat, et vel vera facilitate careat, vel tristem eiusmo« di faciat iacturam. Praeterea generatim non faciet unquam of« ficium quisquis affectus non habet in potestate, quippe qui ita « pervertunt et distorquent animi iudicium, ut nihil recte et ordi« ne fiat. Hinc Statius:

> . . . . Ne fraenos animo permitte calenti,
> Da spatium tenuemque moram, mala cuncta ministrat
> Impetus [2].

« Nimirum ratio ipsa, cui fraena traduntur tamdiu potens est, « quamdiu diducta est ab affectibus. Si miscuit se illis et inquina« vit, non potest continere, quos submovere potuisset. Commota « enim et concussa mens ei servit a quo impellitur [3]. » Atque hanc vitae ordinationem homo obtinebit, si idoneis virtutibus ornare se studeat; quibus et *temperans*, et *iustus*, et *fortis*, et *prudens* efficiatur.

90. Hic cum sermonem habeamus de studio quo homo se ad virtutem promoveat, praetermitti omnino non debent ea, quae nostrae aetatis rationalistae docent de motivis ad voluntatem determinandam idoneis. Ut enim alias diximus, Kant recentium rationalistarum pater, de *elateriis* disserens quae voluntatem rite ad agendum impellant, tamquam pro tribunali decernit: regulam supremam officii in hoc reponi, quod actio exeratur *a priori*. Docet enim hominem non aliunde moveri oportere in officiis suis implendis, nisi ex solo intuitu observantiae quam lex sibi vindicat, ut in gratiam solius rationis operetur. Duo enim in actione distinguit: *legalitatem* et *moralitatem*. Primam in *conformitate actionis cum lege* reponit, alteram *in puritate motivi*, seu in intentione agentis, qui nonnisi ex ipsa lege eiusque verecundia mo-

1 *Elem. Iuris Nat. et Gent.* §. 149.
2 *Thebaid* lib. 10, v. 626.
3 SENECA *de ira* lib. 5.

veatur 1. Posterius hoc omnino requiri ait ad honestam actionem constituendam; ita ut si actio legi conformis eliciatur, non tamen propter inpulsum existimationis et observantiae ipsius legis, sed intuitu alterius boni nobis obventuri aut alterius cuiusque rationis quae a lege distinguatur; actio licet *legalitate* fruatur, nihilominus *moralitate* careat ac turpis habenda sit 2. Hanc doctrinam communiter sequuntur huius aetatis rationalistae omnes, qui saepe plenis buccis inclamant officium nonnisi propter seipsum praestandum esse, sine ullo alio invitamento quod nos alliciat, nec spe remunerationis aut metu poenarum; ut qui secus facit, ab honestate desciscat. Horum tamen doctorum vitam si cum praeceptis compares, novum argumentum tibi praesto erit, non posse rationem sibi relictam nisi stoicos generare, qui virtutem ad rigidissimam severitatem verbis adduxisse contenti, ceterum, ad agendum quod attinet, epicureorum gregem sequebantur.

Sed, ut ad nos redeamus, haec theoria, quae speciem dignitatis habere videtur, non solum falsitate laborat, sed etiam si funditus discutiatur turpis est, et non ad hominem nobilitandum sed deprimendum opportuna. Et in primis, officium propter seipsum unice inspectum nobile quidem motivum continet, at non nobilissimum. Summum enim perfectionis gradum ea tantum ratio operandi sibi vindicat, quae ordini plane respondeat, motivoque nitatur, quod tamquam supremum ab ordine manifestetur. Atqui id nonnisi in officio propter Dei gloriam implendo reperitur. Hic enim est finis quem spectat universa natura, quae nonnisi ad id, quod

1 Vide criticam rationis practicae l. 1, c. 1, §. 7, maxime vero caput tertium. Porro haec distinctio legalitatis et moralitatis etsi respectu legum civilium bona sit, tamen respectu legis naturae inutilis plane videtur. Legislator enim humanus, cum animum perspicere nequeat, convenientiam dumtaxat actionis cum lege seu eius legalitatem diiudicat, intentionem autem agentis, nisi evidenter contrarium pateat, semper bonam esse interpretatur. At respectu legislatoris divini intentio ab officio separari nequit; nec legalitas seu conformitas cum lege reapse habetur, nisi etiam intentio congrua sit honestati. Lex enim naturae non solum opus respicit, sed etiam intentionem et motiva; quae nisi honesta sint, agens ab ordine deficit. Confer quae diximus Ethicae capite 2. art. 5. de principiis unde moralitas in actionem derivatur.

2 Inter cetera haec habet: « *Autonomia* voluntatis unum est principium omnium « legum moralium officiorumque iis convenientium; contra vero *heteronomia* ar- « bitrii nullam prorsus obligationem constituit, sed potius contraria est principio « illius moralitatique voluntatis. In independentia scilicet ab omni legis materia « (nempe obiecta re desiderata) et simul tamen determinatione arbitrii per solam « formam legislatoriam universalem, cuius lex subiectiva esse capax debet, unum « principium est moralitatis. »

optimum in rebus est et perfectissimum, tandem aliquando refertur. Cum igitur expresse propter hanc nobilissimam causam operamur, divinamque gloriam, quoad per nos fieri poterit, amplissimam actibus nostris procurare adnitimur; tunc perfectissimo motivo urgemur, quo praestabilius nullum excogitabitur. Sed eiusmodi praescriptio non a rationalista *Kantio* sed a *Paulo* Apostolo profecta est, qui iubet ut omnia, quae operamur, *in Dei gloriam dirigamus.*

Deinde quicumque excellentiae gradus motivo illi Kantiano attribui velit, non idcirco inferiora incitamenta tamquam actum deturpantia haberi debent, modo sint huiusmodi ut ordinem rationis non invertant. Sic spes futurae remunerationis aut aeternarum poenarum metus optime animum impellere poterunt, ut bonum prosequamur, turpe autem declinemus. Nam si homo ad felicitatem tandem aliquando capessendam conditus est, eaque se dignum actibus suis efficere debet; profecto actus huiusmodi respectu felicitátis tamquam media ad finem considerari possunt. At vero quis non videt nihil inordinatum aut praeposterum esse in hoc, quod media propter finem adhibeantur? Maxime vero id locum habet, si exinde praestantior finis, ne praecisione quidem mentis, excludatur; sed illo prae oculis retento, ceteris invitamentis natura iuvetur.

Accedit huc quod hic modus operandi intentioni divinae consentiat; cui si actio conformatur, inhonesta dici sine impietate non potest. Et sane sapiens legislator idcirco praemia proponit, ut subditum ad legi obtemperandum alliciat. Iis igitur moveri aliquando ad legem servandam, ipsius legislatoris intentioni respondet. Ergo modus hic agendi inordinatus dici non potest, quin ipse legislator inordinationis accusari velit. Idem fere dicendum est de metu poenarum. Nam sanctionis poenalis comminatio ideo legi coniungitur, ut ii, quibus lex fertur, a transgressione deterreantur. Qui igitur ne poenam incurrat, flagitium vitat ab eoque affectum plane abstrahit; is profecto iuxta mentem legislatoris operatur. Nequit ergo inordinationis argui, quin ipse legislator eiusdem inordinationis arguatur. Videant itaque, qui secus opinantur, in quas angustias ratiocinando adigantur.

Postremo, rem aversari quatenus malo inficitur iuxta ordinem profecto est. Atqui in flagitioso opere reapse inest debitum subeundae poenae, in quo malum procul dubio cernitur. Ergo exinde moveri ad opus illud odio habendum, iuxta ordinem rationis est; licet longe melius forte ex interna obiecit turpitudine, vel etiam nobiliore motivo ad scelus fugiendum impelli. At aliud est mino-

ri bonitate donari, aliud vero nullam continere aut etiam nota turpitudinis inuri.

91. Verum, ut dixi, si Kantianae opinioni fucus omnis detrahatur, abiecta potius et vilis apparebit. Nam a Kantio voluntas *autonoma*, seu suimetipsius legislatrix, statuitur. Unde is legem vel cum ipsa voluntate libera, ut saepe repetit, vel ad summum cum ratione hominis plane confundit. Quare ex eius sententia sequitur ut obsequium officio et legi praestitum aliud non sit quidquam, nisi obsequium propriae libertati aut rationi exhibitum. Sic turpissimus inducitur *egoismus*, si non sensilis, saltem rationalisticus et veluti idolatria quaedam suimetipsius. Atque id consentaneum plane erat doctrinae Kantii, ut quemadmodum in theoreticis animum pene mundi conditorem effecerat, sic eundem in moralibus legislatorem et finem actionum suarum constituat; atque ita non modo *philautiam* non vitat, sed insuper veram *autolatriam* inducit. Quod quidem evidentius patet in doctrina Fichtii, qui rationalismum Kantii perficiens regulam omnium officiorum ad hoc reducit, quod homo operetur ex se, seu iuxta propriam *convictionem*, et sibi tantum obediat. Sic enim operando ad omnimodam independentiam deveniet, in qua finis eius ultimus collocatur. Hinc Dei notionem ab ethica removet, cum ad sic operandum et ad finem hunc consequendum homo non indigeat nisi propria activitate [1].

Non me fugit alios rationalistas, praesertim Schelling, ut absurdum hoc declinarent, rationem non prout *individualis* et *subiectiva* est, sed *ontologice sumptam* et *obiective* seu prout *impersonalis est*, induxisse. Verum hi Charybdim vitare cupientes in Scyllam inciderunt. Praeter enim quam quod ratio impersonalis, quae ab individuis sic distinguatur, ut tamen in ipsis appareat, omnino repugnat et Averroïs errorem de intellectu universali restaurat; certe figmentum hoc cultum iubet pro *Deo ignoto* vel saltem non *reali* sed *logico*. Obsequium enim praescribit praestandum *Rationi* quae, cum nec humana sit nec divina, aut nihil plane aut abstractio dumtaxat mentis est. Atque huc tandem recidit *exaggeratus stoicismus*, in quem epicureismus elapsi saeculi *theoretice* conversus est.

1 *Systema Ethicae iuxta principia theoriae scientiae.*

Articulus II.

De officio tuendi corpus et potissimum de pravitate suicidii.

92. Homo non solo animo constat, sed etiam corpore; a quo organa suppeditantur sentiendi viribus opportuna; atque ita ex utriusque substantiae iunctione unitas praesentis eius existentiae resultat. Ut enim animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam; sic homo significat quod habet utrumque. Quare officium quo homo adstringitur complendi finem sibi a Deo in hac vita praestitutum, corporis etiam tutelam curamque complectitur. Operatio enim existentiam subiecti et congruentem dispositionem subaudit. Hinc emergit obligatio, qua humani compositi vitam, integritatem, valetudinem tueri cogimur, eique noxia ad rationis praescriptum aufugere, et ea vicissim procurare tenemur, quae ad vires eius reficiendas, conservandas sint opportuna.

Huic tamen cautioni non opponitur immo amice concordat, moderata corporis castigatio, quae ad fraenandam concupiscentiam et animi in corpus imperium expeditius efficiendum necessaria vel forte idonea videatur. Quod observatum volumus contra delicatulos quosdam nostri aevi philosophos, qui, ad blandiendum sensibus, omnes generatim corporis castigationes, quae pro virtute assumuntur, tamquam iuri naturae adversas et ascetarum dementias reprehendunt. At iuri naturae adversum certe non est, dolore etiam inflicto, luxuriantes compescere cupiditates, et aliquid etiam licitum subtrahere sensibus, ut intra arctiores limites circumscripti extra evagari non audeant, faciliusque rationis imperio obedientes efficiantur. Atque id eo magis opportunum est, quod in praesenti appetituum pugna et conflictu rationem inter et sensum, vix aut ne vix quidem spiritus satis exerceri possit ac dominatum in corpus retinere, sine congruenti aliqua sensuum repressione. Nec timor minuendae sanitatis aliquid adversariis favet. In primis enim etiamsi in corpore castigando levis aliqua virium aut longioris vitae iactura fieret; id laudabile esset, siquidem altiore bono compensatur, perfectione nimirum animi quae inde consequitur. Anne laudibus efferri non solet is, qui se totum scientiae addicit, quamvis exinde paulatim atteri vires ac minus longaevum se futurum noscat? Deinde hoc etiam detrimentum ne-

ta corporis castigatio diuturnitati vitae minime obest; cui potius nocet ingluvies et tenor vitae mollis et voluptuosae, quam isti sensibilitatis defensores non multum aversantur.

93. Ex officio tuendi vitam ac procurandi media ad id opportuna, ius proprietatis emergit, de quo in posteriore capite disseremus. Hic tantum animadvertisse sufficiat debere hominem pro status conditione labori se addicere, ne otio tabescat, utque exinde commoda et cetera vitae conquirat adminicula. In his tamen modus servandus est; quemadmodum servari debet in omnibus, quae non finis sed medii rationem habent. Ut enim homo paupertate pressus necessariis caret, nec vitae satis providere potest, immo, nisi virtute animum sat obfirmet, occasionem exinde peccandi capiet; sic qui divitiis plus aequo affluit, periculum incurrit ne illae non tam adiumenta ordinis, ad quem tendit natura, sed potius impedimenta fiant, et commodorum copia, quam hae suppeditant, animum emolliendo facilem vitiis viam aperiat. Diutius non immoror in minutis praescriptionibus, cum facile per se pateant et graviora nos urgeant. Venio potius ad quaestionem magni momenti, quae cum hac materia maxime nectitur, nimirum utrum fas homini aliquando sit violentas sibi manus iniicere; quam dilucide et breviter explicare conabor.

94. Fuit itaque Stoicorum opinio posse sapientem, si gravissimis prematur angustiis, sponte e vita migrare seipsum interimendo. Quem errorem renovavit nefarius auctor systematis naturae, qui ineptis quibusdam rationibus, quas inferius dissolvemus, suicidium licitum esse deblateravit.

At nimis perspicuum et huiusmodi facinus naturae adversari; cum perpetrari ab homine nequeat, quin officia subvertat Deo, sibimetipsi, et societati debita. Et re quidem vera, Deus auctor et conservator est vitae hominis, quam non idcirco largitur ut ad arbitrium et iuxta propriae cupiditatis impetum de ea quisque disponat, sed ut ad ordinem moralem, quo vera hominis destinatio continetur, procurandum augendumque utamur. Modus autem et mensura, qua ad universalem hunc finem conferre operam debemus, a divina providentia determinatur, pro vitae statu, conditione, temporibus, in quibus illa sapienti sua administratione nos constituit. Unde dominium propriae existentiae homo nullum habet, sed solum usum fini, quem diximus, consentaneum. Si igitur aerumnarum impatiens, aut vitam perosus, vel quovis alio incitamento impulsus violentas sibi manus infert; ius sibi arrogat, quod Deus illi minime tribuit. Immo divinae ordinationi se subtrahit, ac militi fit similis qui arbitratu suo stationem deserit, in qua ducis imperio collocatus erat.

Praeterea, negari nequit existentiam magnum esse bonum; cum fundamentum sit felicitatis aliorumque bonorum quae assequi possumus. Ex quo fit ut naturali inclinatione illam tantopere appetamus. Qui igitur sibi existentiam demit, magnum sibi revera detrimentum affert; quia se tam praestanti spoliat bono, quicum innumera alia connectuntur. Amorem igitur laedit sibi debitum. Nec dicat auctor systematis naturae id vitari, quoties existentia non amplius felicitati apta sit, sed undique calamitatibus cumuletur. Nam id locum habere posset in suo turpi systemate, quo epicurea voluptas pro fine humano ducitur et homo cum bestia confunditur. Sed si nobilitas hominis servari velit, existentia numquam amittere potest rationem fundamenti quoad veram felicitatem, quae in sectando ordine sita est; nec spoliari potest reliquis bonis homini, prout homo est, convenientibus, quae in virtute et animi dotibus sunt posita. Quaecumque enim mala aut dolores obsideant, nunquam virtutem ex animo aut ordinem ad Deum detrahere poterunt. Immo haec potiora et speciosiora efficientur; siquidem nil spectabilius aut sublimius in ordine morali cernitur, quam virtus obfirmata et constans, quae undique calamitatis fluctibus verberetur. Quare ipse Seneca aiebat nullum spectaculum tam Iove dignum offerri posse, quam *iustum cum adversa fortuna coniunctum.*

Denique qui sibi mortem consciscunt, iura societatis laedunt; cuius profecto sunt partes et ad cuius bonum conferre aliquid debent, si non operibus, saltem animi constantia et fortitudine ac rerum adversarum tolerantia. Immo non solum huic muneri desunt; sed etiam perniciosum inducunt exemplum, quod vitae aliorum interminatur. Qui enim mortem pro se contemnit non rationis praescripto, sed desperatione et feritate, quanti vitam aliorum facturus sit, ambiguum sane est. Quare sapienter scribit Delisle, inter principia, quae societatem inflammare contra suicidium debent, hoc etiam non mediocrem locum habere, quod qui propriam vitam flocci habet, continuo vitae aliorum dominus efficiatur; cum a suicidio ad homicidium brevis admodum sit gradus [1].

95. At ex auctore systematis naturae sic forte obiicies: Suicidio nulla officia laeduntur. Non quidem officia erga seipsum; tum quia volenti non fit iniuria; tum quia tot circumstare possunt mala, ut vita sit fundamentum non felicitatis sed miseriae. Quare cum eius vitandae hanc viam natura concesserit, optime indicavit se nobis eo remedio utendi potestatem fecisse. Ergo ius etiam

[1] *Philos. art.* t. 3.

naturae non violatur. Adde, dominium in materiam nobis tributum esse, in quam proprie operamur, cum mortem nobis inferimus. Praeterea, ratio beneficii ac doni, quae in vita continetur, postulat ut ei, si lubet, renuntiare possimus, praesertim cum nullum initio ad eam recipiendam consensum dederimus. Denique, societati iniuriam suicida non facit; quippe contingere potest ut quis inutilis omnino evadat bono societatis procurando, vel societas ipsi deneget praesidia quae praestare tenetur. Immo civili bono suicidium potius prodest, cum fortitudinem promoveat, quae in contemnenda morte maxime cernitur.

Resp. Huiusmodi difficultates quam futiles sint vel levissima consideratio manifestat. Ad primam enim reponimus tum volenti non fieri iniuriam, cum agitur de contractu libere ineundo, aut de iure cui quis valedicere possit; non vero cum agitur de inferendo malo, quod a natura vetetur, aut de laesione iuris quae ipsam personalem dignitatem afficiat. Atque id eo magis locum habet, quo arctiori obligatione adstringimur ad bonum eius procurandum, qui irrationabiliter in sui damnum consentit. Vitam autem nunquam amittere posse rationem fundamenti verae felicitatis, iam supra demonstravimus neque hic ulterius declarari eget. Laedi autem suicidio excellentiam personae humanae nemo non videt; nam per illud humana existentia in medium convertitur voluptatis et commodi, propter cuius carentiam despicitur, ac de medio tollenda esse ducitur. Ut omittam stultum omnino esse propter temporarias calamitates, quae forte Deo largiente, brevi sunt desiturae et in prosperam fortunam commutandae; remedium assumere quod, utpote gravissimum scelus, aeternam et omni acerbitate refertam miseriam affert.

Atque hinc responsum etiam aptari potest alteri parti difficultatis. Nam si vita aerumnis obsita temporariis non infelicitatem suppeditat, sed materiam virtutis excelsioris; quo pacto coniici potest naturae iussum aut saltem permissio illinc demigrandi? In sola sententia materialistarum id locum habet. Sed si, ut par est, praeter materiam principium longe altius ac divinius in homine agnoscitur, quod non huius vitae deliciis sed virtute pascitur et viget; contrarium omnino deducendum a ratione est; quae, quo magis vita palaestra virtutis efficitur, eo maiori pretio illam aestimandam esse dictat.

Imperium vero, quod natura dedit in materiam, oppositum potius evincit. Idcirco enim datum nobis a natura est, ut vitam compositi exinde iuvemus ac defendamus. Quare non sic extenditur, ut portionem etiam materiae, quae ad substantiae huma-

nae integritatem pertinet, ita respiciat, ut ea uti pro lubito eamque destruere valeamus. Vita autem dicitur donum quatenus nullo praevio merito a nobis exhibito tributa sit, non vero quatenus nobis libere accipiendum offeratur. Nec ad eam habendam aut retinendam noster consensus exquiritur; quippe ad ius pertinet divinae potestatis, cui grates agere et referre tenemur, cum tantum bonum nobis prae aliis, qui condi poterant, conferre voluerit.

Tandem, obligatio procurandi bonum societatis nunquam extinguitur. Atque etiamsi societas muneri suo desit aliquando; non inde tamen nos nostro deesse posse consequitur. Non enim, quia alii male operantur, idcirco nobis male operandi copia tribuitur. Itemque suimetipsius interfectio non fortitudinis, sed desperationis et ignaviae potius exemplum praebet. Idcirco enim eligitur, ut mala huius vitae fugiantur. Fortis autem ille revera est, qui tumultuantibus affectibus dominatur, et constanti animo mala, quotquot ingruunt, tolerat ne a virtute deficiat. Nec sane unquam in oppetenda morte cerni potest fortitudo, cum aut motivum aut modus, quemadmodum in suicidio est, scelere inficitur.

96. Haec, quae contra suicidium diximus, intelligi non debent de morte quae indirecte procuretur ob iustam et laudabilem causam; cum nempe quis nobiliore impulsus officio in periculum se coniicit, ex quo probabiliter vel etiam certe mortem sibi obventuram noscat. Id enim ordini naturae non repugnat; quippe cum homo se tunc minime interimat, sed tantum permittat interimi intuitu altioris boni; ad quod curandum iustitia aut caritate aut alia virtute impellatur. Immo ea actio tunc magnam meretur laudem et heroismi gradum attingit. Sic miles quamquam solus exstet, phalangi hostium se laudabiliter opponit, ut eius progressum moretur; licet certo se interfectum iri videat. Sic naufragus amico, qui eadem fortuna iactatur, tabulam cedit. Sic peste laborantibus quis deservit, licet lue se periturum coniiciat.

Articulus III.

De iure iniustam aggressionem repellendi.

97. Ex officio tuendi vitam sequitur ut quisque ius habeat removendi obstacula, quae ipsi iniuste opponuntur. Quare si obstaculum hoc proveniat ex aggressione alterius individui, ius profecto est eam repellendi etiam vi; servato tamen *moderamine*,

ut aiunt, *inculpatae tutelae*. Quod effatum has conditiones exquirit: I. ut vis nonnisi in actu aggressionis opponatur, et quidem cum nullus alius modus suppetat evadendi; II. ut aliud damnum aggressori non inferatur, quam necesse sit ad vim eius frustrandam effectu; III. ut id non amore vindictae aut odio erga personam, sed dumtaxat iustae defensionis causa efficiatur. Adverte etiam aggressionem tunc iniustam appellari, cum ab eo fiat qui aggrediendi ius nullum habet. Nam si publicae auctoritatis nomine exercetur, iusta erit; siquidem a principio socialis ordinis derivatur, cui resisti sine scelere nequit.

Sic quaestione proposita, ius propulsandi vim denegari non potest, nisi ius vi coactiva spoliari velit et homini adimatur potestas prospiciendi proprio bono et iniusta obstacula removendi. Quod certe nemo dicet, nisi is qui vim iuris ignoret aut ius ab iniuria elidi posse contendat. Nec opponas in hoc casu tutelam sui sociari cum damno alterius, ac proinde illicitam esse. Nam damnum iniusti aggressoris eidem imputari debet, siquidem sponte et prave in eo discrimine se constituit; non vero imputari potest propulsanti aggressionem, qui certe ius se tuendi non amittit propter pravitatem alterius.

Atque haec ratio, cum generalis sit, ostendit etiam licitam esse aggressoris caedem in ipso aggressionis momento, si vis eius aliter repelli nequit.

Qui in re a veritate declinat Ahrens, qui eiusmodi ius omnino negat, inquiens morum honestatem nullo modo consentire posse ut homo hominem scienter occidat, utcumque iniustae aggressionis necessitate adigatur. Secus dicendum esset: *licere nobis malum patrare, quia alter id in nos patrare paratus est.* Quod quam falsum sit nemini dubium esse potest; quippe malum nunquam admittere licet.

Sed pace huius sophistae, haec ratio laborat falso supposito. Subaudit enim occisionem aggressoris, servatis legibus quae iustam defensionem moderantur, et explicuimus, morali malitia turpari. Hoc autem nemo ipsi concedet; siquidem inest homini ius contra vim vi se tuendi, nec ulla obligatione quis adstringitur ut plus alterius vitae consulat, quam suae; potissimum cum ipse iniuria et invite in discrimen ab aggressore adducatur, aggressor contra prudens libensque se in illud coniiciat. Fatemur igitur nunquam licere morale malum admittere, eo quod alter admisit; at valde inficiamur id in non nostram quadrare sententiam. Immo addimus, contrariam potius opinionem moribus repugnare, siquidem iura nocentis iuribus innocentis anteponit, et conditionem improborum hominum tutiorem efficiendo viam sceleri latiorem sternit.

98. Quaeri hic posset utrum iusta defensio usque ad aggressoris necem, quam modo explicato licere diximus, a iure naturae non modo permittatur verum etiam praecipiatur. Reponimus eam generatim non praecipi, sed permitti tantum. Non enim ut vitam servet, quae per se bonum physicum dumtaxat est et quidem ad individuum pertinens, obligari homo potest ad actionem a qua tantopere natura abborret, qualis est hominis interfectio. Praesertim quia se abstinendo a vi aggressori opponenda, altius bonum spectare potest, nimirum virtutis exercitium et aeternam aggressoris salutem; quae certo certius pessum iret, si is tanto accinctus facinori migraret e vita. Hinc tamen, ut quisque videt, exceptio fieri debet, ne is, qui aggressionem patitur se in lethali culpa versari consciat, aut certo noscat propter sui interemptionem bonum commune periclitari. Tunc enim officium, quo se ordinato amore diligere ac bonum commune privato bono anteponere debet, ad vim vi repellandam adstringeret.

99. Cum de iure se tuendi agamus, non abs re erit ad examen revocare praeiudicium illud levium quorumdam hominum, qui ad laesum honorem redintegrandum privatnm certamen propria auctoritate suscipiunt, quod *duellum* appellant. Et in primis animadvertendum est nos non loqui de genere illo certaminis singularis, quod publica auctoritate ad bellum finiendum assumitur, ut victoria illi parti adiudicetur, cuius miles victor existat. Id enim quamquam absolute a ratione prohibeatur, quae iubet ne fortunae committatur quod aptioribus et securioribus mediis obtineri potest; tamen in aliquibus circumstantiis licitum est, sicut licitum est bellum. Sed ut ad duellum proprie dictum sermonem restringamus, ipsum describi potest: *duorum aut plurium certamen privata causa et privata auctoritate susceptum, designatis antea armis, iudicibus, loco et tempore, quo confligendum sit*. Hoc certandi genus asserimus falsis principiis inniti, iniustum esse per se, et ineptum scopo propter quem adstruitur.

Atque ad primum quod attinet, duellum non a virtute militari sed ex septemtrionali barbarie originem duxit. Romani enim et Graeci, inter nationes omnes bellicosissimi, ne nomen quidem illud retinebant, eo sensu quo nunc usurpatur, A Longobardis potissimum privatus hic pugnandi mos invectus est, tamquam *demonstratio iudicialis*. A foro deinceps eiectus ad veteres migravit equites, qui eo usi sunt tamquam divino quodam iudicio, ad tuendam innocentiam et veritatem contra improborum calumniam aut vim. Tandem augescente cultura id etiam evanuit; et duellum retentum est dumtaxat tamqum medium privatae vindictae, et ho-

noris resarciendi adminiculum. Iamvero in omnibus hisce vicibus, quas subiit, duellum absurdis superstructum fuisse principiis nemo est qui non videat.

Exordio enim defectu iuris et demonstrationis legalis nitebatur, ac stultitia barbarorum propria, qui vim rationi sustituebant.

Apud equites, praeter vitium legum et regiminis, quae non satis innocentiae consulebant, in superstitione fundatum erat, qua rudes homines et imperiti, utcumque avorum nobilitate gloriosi, opinabantur Deum prodigiose concurrere ut pars illa praevaleret, pro qua iustitia et veritas militaret.

Denique si de aetate ultima loquamur, praeiudicium hoc multimodis peccat. Primum, quia vindicta privata nemini licet. Nam poena infligi debet ratione ordinis, qui eam exigat; atque idcirco ius illam sumendi nonnisi publicae auctoritati competit, cuius proprium est ordini et iurium tutelae prospicere. Deinde etiamsi vindicta flagitio vacaret; tamen singulare certamen medium esset ineptissimum ad eam obtinendam; atque ita tertiam etiam partem assertionis nostrae demonstrare inchoamus.

Et sane vindicta includit conceptum poenae, et ius unius partis supra aliam. At duellum vi suae naturae partes ambas confligentes aequiparat inter se, et cum quoad exitum valde pendeat ex robore et dexteritate pugnantium, maxime vero ex fortuna, aeque probabile facit ut victor exstet reus aut innocens. Quod si hic, ut saepe intercidit, succumbat, videant huius barbarici moris amatores quam egregio utantur ulciscendi medio! Nec minus labile est argumentum alterum de honore resarciendo. Nam istaec ratio apud equestrium legum consultos hoc fundamento nitebatur: *honorem supremum esse bonum hominis, quod ceteris omnibus, ne vita quidem excepta, praeponi debeat.* Verum id non uno vacillat ex capite. Primum enim dici prorsus nequit supremum bonum hominis esse honorem. Nam honor extrinsecus hominem afficit, et in aliorum opinione residet. Quare sine culpa minui aut etiam amitti potest; quod sane praestantissimo bonorum repugnat. Supremum igitur bonum hominis in hac vita, ut supra dixi, est ordo moralis ac virtus; cui cetera, ne honore quidem excepto, postponi debent. Deinde etiamsi honor maximum esset bonum hominis, tamen hoc intelligi oporteret de honore genuino et vero. Verus autem honor ille est, qui in subiecti perfectione fundatur, ab iisque tribuitur qui rite eam aestimare possunt. Haec duo in honore, qui per duellum acquiritur, omnino desunt. Ecquid enim victoria singulari certamine conquisita patefacit? Fortunatum fuisse eum, qui vicit, aut valentem viribus, aut in equestri arte peri-

tum. Praeter haec nihil video. Utrum vero iniuriam, quam ante passus est, meruerit necne, id certe non per duellum sed aliunde innotescere debet. Illi autem, qui duello honorem tribuunt, inepti omnino sunt ad verum honorem iudicandum. Nam plerumque effraeni quidam sunt iuvenes, leviter aut ne leviter quidem eruditi, et eiusmodi ut valde turpificatis moribus delectentur. Contra vero philosophi quotquot exstant et frugi et graves homines duellum reiiciunt tamquam ridiculum barbariae veteris monumentum.

Sed infinitus essem, si huius praeiudicii vanitatem pro merito explicare vellem. Aliquid de intrinseca eius turpitudine innuam, quae secunda pars erat assertionis. Atque haec facile patet ex dictis superius circa officium tuendi vitam. Si enim homo in vitam nec suam nec aliorum ius ullum habet; profecto iniquum est et iuri naturali repugnans certo periculo alterutram directe exponere. At vero per duellum utraque periclitatur. Ergo haec insania duplici malitia intrinsecus afficitur.

100. At dices: saltem permitti poterit ut duellum ab altero oblatum admittatur, ne quis abiecti animi et vilis notam incurrat. Sed quaero an aggressio patriae, aut aliud facinus armata manu patrandum admitti possit, ne abiecti animi et vilis nota incurratur. Id, nisi amens, nemo asseret. Quoties igitur aliquid turpe est per se, admitti nequit, quaecumque nota aut malum immineat; atque in hoc non abiectus sed excelsus potius animus ostenditur. Ceterum obiectio subaudit duellum certum esse indicium fortitudinis. At id etiam falsissimum est. Nam fortitudo cum praestantissima sit virtus, minime cernitur in actione quae ab omni honestate disiungitur. Quod si dicatur nomine fortitudinis non virtus proprie dicta hoc loco intelligi, sed audacia tantum animi in morte spernenda; hanc etiam per duellum nullo modo probari fatendum est. Nam cum duellum, totum quantum est, virium robore et peritia ac dexteritate pugnantis nitatur; non est per se certum animi nihil trepidantis argumentum. Quare saepenumero qui in privatis huiusmodi pugnis audacissimi videntur, vilissimi comperiuntur in bello, in quo ad ingenerandam constantiam non spes vitandae mortis, sed mortis ipsius contemptus et sola animi firmitas valet [1].

[1] Audiatur hac super re clarissimus Scipio Maffei. « Che se dopo ciò sospetto « ti rimanesse, che fosse però tenuto all' abbattimento chi fra l' armi vivendo ha « debito di fortezza; ti dirò che nè pur questo si verifica, perchè egli è falso il « creder del volgo, che il duello opera sia di fortezza, e mancare ad essa possa però « dirsi il ricusarlo: conciossiachè la fortezza è virtù, ed atto di virtù non può es- « ser quello che da ragione non è condotto, e che non è mosso da onesto fine, e « parlando di questa virtù, da fine illustre. Or come adunque potrà esser tale il

CAPUT QUARTUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA ALIOS.

Officia hominis erga alios, quemadmodum iura etiam iis respondentia [1], bifariam dispartiri poterunt, in *absoluta* nimirum et *hypothetica*. Nam si actio eiusve omissio, ad quam homo respectu

« duello e l'abbattimento, che da passione è condotto, che per privato motivo e « non per pubblico beneficio espone la vita, e che dalle umane e divine leggi, « dalle quali principalmente l'onesto si desumo, è solennemente vietato, e severa« mente punito? Anzi all'incontro un uomo forte dovrà sdegnare l'avventurarsi in « oscuro pericolo, per privata e disprezzabil cagione, senza premio di gloria, nè « d'avvanzamento di fortuna, e dove non si combatte a vista del mondo, e dove « nessun giovamento col suo valore si reca altrui: e tanto più dovrà astenersene « chi ha interesse di comando nella profession militare, quanto che con ciò singo« larmente si guasta e si turba la militar disciplina. »

« Ma che dirai, s' io ti mostrerò di più, falso essere che per duello, o per « abbattimento possa trarsi argomento certo neppur dell'ardire, e formarsi giudi« zio della maggior o minor bravura, anche spogliata de' requisiti che si cercano « per costituir la fortezza? E pure così è veramente: perchè, tralasciando la molta « parte che negli abbattimenti spesso ha la fortuna, non può negarsi ch' essi opera « non sieno principalmente della robustezza, o dispostezza del corpo, e della pe« rizia dell'armeggiare; ma tutto ciò è affatto separato dall'ardimento dell'animo e « dall' intrepidezza del cuore: è però uom debile, di mala attitudine delle sue « membra, e non esercitato, non sarà valevole per combatter da corpo a corpo « con un robusto, e pronto, ed esperto dell' armi e de' cavalli, e non pertanto « potrà pur esser di maggior coraggio ed assai più lontano dalla paura. Il vero « paragone dell' ardimento è la guerra, e le terribili occasioni che si presentano « in essa; quindi è che tanto male riescano per lo più nel mestier dell' armi questi « uomini risentiti e duellisti: perchè il rimanere con volto fermo, e con mente « tranquilla quando sibilano d'ogn'intorno le palle, e va cadendo or questo or quello « dai lati, non d' altronde nasce, che dalla sicurezza del cuore: dote sì bella e « così stimabile, che benchè tanto si lodi, è superiore ad ogni lode, e benchè « sopra tutt' altra da principi e da governi si premii, non può a bastanza pre« miarsi. Quivi non ha parte il vigore delle membra o la perizia della difesa; « onde chi fra gli altri nella franchezza distinguesi può con certezza asserirsi più « coraggioso; e vediam però segnalarsi talvolta singolarmente ne' comandi militari « alcuni di corpo gracile e difettoso, e riuscirvi inetti per timidità che turba la « mente i robusti. All' incontro il cercare abbattimento nasce spessissimo dalla fi« ducia che altri ha nel conoscere il suo vantaggio e l'invalidità dell'avversario, e « perciò di tutt'altro è prova, che di valore. » *Della scienza chiamata cavalleresca* l. 1, c. 6.

1 Vide quae diximus hoc libro c. 1, art. 1, §. 2.

alterius hominis adstringitur, procedat ex obligatione, quae utpote a natura tantum derivata omnibus communis est, officium habebitur absolutum, ex. gr. *neminem laedas*. Sin vero non immediate a sola natura proficiscatur, sed factum aliquod humanum subaudiat, quod titulum iuris in altero constituat, officium emerget hypotheticum, ex. gr. *ne fureris*. In tantum enim re aliqua surripienda quis iustitiam laedit ac furti insimulari potest, in quantum alter rem eandem actione aliqua iam suam effecerit. Ex quo fit ut eam capere idem sit ac rem alienam sibi usurpare. Porro conditiones, ex quibus officia hypothetica pendent, generatim ad duo reduci possunt: ad *proprietatem*, et *contractum*. Quare triplici articulo, primum de officiis absolutis, deinde de duobus his fontibus officiorum hypotheticorum disseremus.

Articulus I.

De officiis absolutis.

101. Natura humana non uni tantum inest individuo, sed in pluribus veluti iterata conspicitur. Id manifestum est ex eo quod omnes homines, utcumque accidentalibus quibusdam differentiis discrepent; tamen, ad essentiam quod pertinet, inter se omnino conveniunt. Quisque enim, ut corpore organico et sensibilitate animantium propria praeditus est, ita etiam facultatibus e rationali animo necessitate emergentibus instruitur. Quare et intelligentia et reflexione et libertate, et, quod conseguens est, perfectibilitate gaudet. Hinc cognatione quadam et societate naturali omnes devincimur, quasi partes homogeneae totius cuiusdam, quod specie humana continetur; eamdemque naturae nobilitatem adepti ad eundem finem ab uno Deo omnium parente et principe omnibus aeque praestitutum dirigimur. Id ordo ipse rebus impositus evidentissime manifestat. Principium igitur illud: *ordinem serva*, dum iubet ut actus nostrae voluntatis ordini naturali conformemus; iubet profecto simul ut ceteros homines in eodem gradu, ac nos sumus, vi naturae constitutos consideremus, eisque idem plane bonum velimus, quod nobis appetimus. Sed velle bonum idem est ac diligere. Ergo, inspecta similitudine naturae omnibus insita, ex principio ordinis manifeste sequitur officium, quo ad ceteros homines, tamquam nos ipsos, diligendos adstringimur.

Qua in re observandum est hanc amoris aequalitatem spectari quoad *directionem*, non vero quoad *intensitatem* voluntatis. Etsi enim eadem bona, quae nobis volumus, aliis velle debemus; ta-

men voluntas validiore impetu fertur in bonum nostrum, quam in bonum alienum. Natura enim, quae ad motum impellit, cum nobis communis sit, magis intima est voluntati in amore erga nos, quam in amore erga alios; ad quem movet non prout eadem, sed prout *similis* tantum est. Quisque autem videt motum, ceteris paribus, eo per se intensiorem fore, quo motor mobili magis iungitur. Conseguitur hinc ut si quando amor, quem nobis ipsi debemus, cum amore confligat aliis debito circa idem bonum; posteriore hoc colliso, prior exsuperet, nisi altior virtus contrarium persuadeat.

102. Primum quod ex amore hoc exsurgit est debitum observantiae quoad aliorum *personalitatem* et *independentiam naturalem*. Nam in morali ordine perfectio hominis fundamentalis in personali dignitate sita est; vi cuius homo absoluta quadam ratione spectatur, tamquam finis rerum universitati propositus; nec unquam in medium converti potest quemadmodum fit de ceteris entibus intelligentia destitutis. Hinc homo quilibet, hoc ipso quod humanitatis est particeps, capax iurium constituitur, dominium in res inferiores sortitur, et ceteris hominibus, quoad ea quae naturam respiciunt, aut mere ex natura proficiscuntur, aequalis prorsus habendus est. Si igitur amoris officium ad aliorum bonum volendum nos adigit; profecto omnium maxime ad bonum illud in iis incolume servandum impellit, quod prae ceteris cum ipsorum natura connectitur, et reliquis praebet originem. Hanc igitur personalem ceterorum hominum dignitatem summopere revereri ratio praecipit, nec quidquam effici patitur; quod illam aut laedat aut imminuat, multo minus quod pessumdet penitus. Hinc servitus perfecta propter quam dominus ius in vitam ipsam mancipii sibi vindicet, illudque ut iuribus omnino expers consideret, atque absolute tamquam rem adhibeat; ut alias dicemus, iure naturae vetatur; neque ad ipsam obligare se homo potest. Etsi enim quisque, mercede pacta, nonnullas suas actiones, de quibus disponendi facultatem habet, alteri locare possit, quod *famulatum* constituit; tamen propria personalitate abdicare se nequit, quippe eam non ipse sibi comparavit sed a natura recepit. Cum igitur naturae ordinem invertere homo nequeat, se a dignitate *personae in rem* moraliter transformare minime potest, quin principio illi reluctetur, quo *naturae ordinem servare* adstringitur.

Hinc quisque operationes aliquas habere debet, quae, ad utilitatem quod attinet, nullo modo referantur ad alium, sed subiectum ipsum quod operatur spectent; atque in hoc mutua constituitur *independentia* et *aequalitas* inter homines, a qua nemo,

qualibet iuris specie, praepediri potest. Quod si quaeras determinatius quaenam sint huiusmodi actiones, repono eas illis proprie contineri, quas essentialis aliqua indigentia naturae requirit, ac sine quibus existentia servari aut finis necessarius attingi nequit, vel etiam sunt eiusmodi, ut ad individuum, praecise qua individuum est, referuntur. In his iura cuiusque prorsus aequantur, nec alter altero praestantior est.

Haec quidem de iuribus, quae in sola natura fundantur; nam si inspiciuntur ea, quae pro titulo factum aliquod accidentale habent, aut peculiarem evolutionem activitatis humanae; in his non aequalitas sed summa diversitas reperitur. Facta enim diversa sunt apud quosque, ac diversas progignunt relationes; activitas autem humana multifariam se diffundit, pro varietate obiectorum, pro applicatione magis minusve intensa, pro ingenio acutiore aut obtusiore, aliisque adiunctis quae forte incidunt, aut etiam pro diverso tantum usu libertatis. Ergo iura, quae inde emergunt, discrepant inter se, eaque illaesa pariter et integra servari oportet. Quare in his aequalitas, quae a ratione praecipitur, in hoc sita est, ut *iura inaequalia inaequaliter*, seu, *prout inaequalia sunt respiciantur*. Id si intelligerent absolutae aequalitatis humanae propugnatores, unum cum alio perperam non confunderent; nec societatis fundamenta subverterent, ad ineptam nescio quam aequalitatem, quae naturae repugnat et ne momento quidem temporis durare potest, introducendam.

103. Observantia quoad aliena iura hoc secum fert, ut neminem actione nostra iniuste laedamus; quod quidem hoc effato exprimitur: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Ordinatus enim amor, quo nosmet ipsi diligimus, hoc potissimum sibi implicat, ut iacturam ab aliis iniuste illatam aversemur, liberumque appetamus exercitium nostrorum iurium ac propriae activitatis intra rationis confinia. Idipsum igitur pro aliis velle debemus: ut iniuria ex parte nostra plane vacent, ac sine impedimento se suaque servare atque augere valeant. Quod si contrario tenore agimus; tunc non modo bonum aliorum non procuramus, sed eos infeliciores efficere positive contendimus Qua in re maximopere discedimus ab ordine, qui ad amorem erga alios nos adstringit, et naturalis iustitiae legibus graviter refragamur. Quod facimus eo detestabilius est, quod obligatio eiusmodi *aliis non nocendi* facillima omnium sit; cum ad actionem non exerendam, in quo forte labor et incommodum cerni posset, sed tantum omittendam adstringat.

104. Atque ut enucleatius innuam quid hoc praecepto ad aliorum detrimentum cavendum iubeatur, advertendum est exinde prohiberi ne quid fiat quod aliorum aut animo aut corpori aut bonis utriusque officiat.

Hinc neminem interimere aut mortis periculo exponere quisque tenetur, nec quidquam efficere, quod alterius incolumitati atque integritati adversetur. Quare contraria iuri naturae sunt vulnera, mutilationes, verbera, et quidquid aliud valetudini aut perfectioni corporis aliorum hominum detrahit.

Quo vero magis animus corpori praestat eiusque bona bonis corporeis antecellunt; eo nocentiora sunt opera quae animi salutem perdunt aut perfectioni intellectus vel voluntatis nocent. Vetitum igitur lege naturae est alios a veritate abducere, atque ad errorem inclinare, eorum disciplinae obsistere, verbis aut exemplo ipsos ad vitia pellicere, aut quidquam insinuare quod morum innocentiam imminuat. Et quoniam haec per se mala sunt, non modo ab externis actibus, sed etiam ab internis, cogitatione nimirum et affectu, repelli debent. Secus voluntas in pravum obiectum tenderet, atque exinde pravitatem contraheret.

Denique cum ad hominem bona etiam externa pertineant, in his quoque nemo iniuste laedendus est. Quare ius naturae violat quisquis res alterius eripit aut deteriores efficit, vel etiam eius famae et honori maculam aspergit. Quod si quis in horum aliquo peccaverit, ad damnum illico resarciendum, atque ad eum, quem laesit, in integrum, quoad potest, restituendum obligatur.

Atque haec, quae dicimus de cavenda iniuria ac de dilectione ceteris habenda, etiam respectu inimici intelligenda sunt. Etsi enim pravitatem hostilis animi, qua quis damna nobis intulit, detestari, eorumque aequam reparationem exigere fas sit; tamen auctorem odio prosequi et damnis afficere (excepto tempore iustae defensionis in aggressione iniqua) minime possumus. Naturalis enim amor, quem ceteris hominibus debemus, non fundatur in merito quodam individuali personae, sed in dignitate naturae nobis consimilis, quae certe in amico vel hoste eadem prorsus est. Quare communia signa benevolentiae, quae ex hoc amore enascuntur, deneganda inimicis etiam non sunt, nisi forte id aliquando medium aptum indicetur ad eorum resipiscentiam procurandam. Tunc enim non propter privatam vindictam aut odium erga personam, sed propter eius bonum, atque ut ad hostilem animum deponendum damnaque nobis illata resarcienda inducatur, eiusmodi externa signa omittere quandoque licet. Nec dicas

damnum inimico a nobis infligi posse tamquam poenam sceleris et ordinis perturbati. Nam id non ad privatam personam pertinet, sed ad gubernatorem communitatis, cui curae est ordinem tutari eiusque violatoribus congruentem poenam rependere.

105. Huc etiam referri potest officium veracitatis, quo iubemur ut neminem sermone decipiamus, sed fideliter iis, quibuscum loquimur, aperiamus verbis quod reapse animo cogitamus. Ad id enim sermo institutus natura est, ut animi sensa cum aliis communicemus. Proinde vi ordinis naturae, is qui nobiscum loquitur, ius acquirit verum capiendi ex sermone quem cum ipso conferimus. Huius igitur ius laedimus, si mentiendo aliud mente agitamus, aliud verbis exprimimus.

Duo autem hoc officio continentur: ut verbis utamur iuxta receptum communiter usum, utque ea sententiae animi reapse respondeant. Hinc tamen minime prohibetur, ne aliquando, iusta persuadente causa, veritatem reticeamus, alio inflectendo sermonem. Non enim omnia, quae scimus et interius agitamus, manifestare aliis natura praecipit; immo etiam id saepe levis animi et imprudentis iudicium est. Quare propter rationabilem causam ambiguitate sententiae uti licet ad veritatem quandoque celandam, modo eam interroganti aperire iure aliquo non obligemur. Verum, ut inde mendacium absit, loquutio debet esse eiusmodi, ut ex alio etiam noto vocis sensu vel ex modo loquendi vel saltem ex circumstantiis colligi vera mens loquentis possit, licet verba aliud sonare videantur. Sic S. Athanasius, cum persecutores aufugeret, eosque evadere se non posse conspiceret, naviculam, qua vehebatur, contra littus obvertens illis obviam rediit, cumque ab iis nil tale suspicantibus interrogaretur an Athanasium fugientem vidisset; *festinate,* inquit, *non enim hinc multum abest.*

Hac igitur adhibita cautione, celari veritas quandoque potest sine iniuria; falsa enim opinio quae tunc oritur, non deceptioni loquentis, sed imprudentiae audientis tribuenda est. Attamen sedulo animadvertatur non propterea probari *restrictiones pure mentales,* seu *prorsus internas;* idest loquutiones eas, quae ratione sui et adiunctorum, in quibus proferuntur, unum dumtaxat sensum exprimant, qui falsus est; licet per partem aliam, quae sola mente retinetur, effici possit verus. Qui enim sic loquitur, verba profert conceptibus plane difformia, ac proinde revera mentitur.

106. Cognitio, quam inter homines communis natura constituit, et amor, qui exinde erga alios exsurgit, non modo requirit ut eos non laedamus, sed etiam ut ad eorum incolumitatem ac bonum,

quoad possumus, operam nostram conferamus. Hinc efficiatur ut non solum officiis negativis obligemur, quae detrimentum iniuste aliis inferre penitus prohibent; sed etiam positivis adstringamur ad mutuae benevolentiae effectus exhibendos. Eiusmodi officia hoc praecepto comprehendi possunt: *quod tibi vis fieri, alteri feceris;* ac plerumque non plenam obligationem important, sed diminutam, quae non proprie dicta iustitia sed tantum aequitate quadam nitatur. Hinc fit ut officia eiusmodi *imperfecta* nominentur.

Haec dividi solent in obsequia *innoxiae utilitatis*, *et beneficentiae.* Illa sunt que sine proprio incommodo aliis exhibentur; ut ex. gr. erranti viam ostendere, sitientem profluente aqua non prohibere, petenti consilium dare, nobis superflua egendi subministrare, et sic de aliis eiusmodi, quae, ut dici solet, *accipienti prosunt, praestantem non gravant.* Qui haec alteri negat, etsi dicatur inhumanus, vel etiam contra naturalem aequitatem iniquus (quippe humanitatem a se repellit); tamen pressiore sensu dici nequit iniustus, nec ad ea praestanda vi externa cogi potest. Eiusmodi enim communiter sunt, ut nunquam naturae obligatio in praesenti imperans evidenter ostendi possit. Cum enim beneficium aliis praestandum officere non debeat amori quo quis bonum suimetipsius curare debet; hoc iudicium non ad alios pertinet nisi ad ipsum individuum, quod officio tenetur, et ad Deum cuius oculos nihil latet. Id vero locum non hatet cum alter extrema laborat necessitate, quam repellere per se omnino nequit, sed a nobis se aut opera iuvari potest. Tunc evidens fit indigentiam proximi iacturae illi nostrae aut incommodo praeponderare, ac nos praecepto naturae urgeri sic, ut ab eo implendo excusari nequeamus. Proinde alteri potestas ab eadem natura tribuitur illud a nobis vi etiam exigendi; atque ita officium *imperfectum*, ut dici solet, in *perfectum* commutatur.

Denique officia beneficentiae illa dicuntur, quae praestantur cum aliquo sui incommodo vel detrimento, et ex studio aliis gratificandi oriuntur. Haec longe nobiliora sunt et altiorem laudem paritura; modo ex animo vere benevolo proficiscantur, et regulis prudentiae gubernentur. Quod ut fiat, attendi debet tum conditio eius qui confert, tum conditio eius qui recepturus est beneficium. Generatim cavendum est ne dum uni benefacimus, alteri noceamus; atque ut liberalitas nostra in prodigalitatem non degeneret, facultates nostras excedendo. Deinde curandum est ut in benefaciendo ordo servetur; atque ii, quibuscum grati animi sensu obstricti sumus, vel coniunctiores sunt nobis vel maiori necessitate laborant, ceteris praeferantur.

Articulus II.

De iure proprietatis.

107. Proprietas a *prope* nominata est, et generatim coniunctionem quamdam significare videtur, vi cuius res una alteri sic adhaeret, ut ad eam referatur ad eamque pertineat [1]. Porro hae res, quae sic copulantur, nequeunt aequales esse inter se; sed illa, quae propria alterius dicitur, inferior sub hac consideratione est; quatenus ad illam, ad quam pertinet, referatur eique serviat. Contra, subiectum proprietatis praestantiam quamdam praesefert, utpote quod existentiam obiiciat absolutam et notionem finis respectu rei, quam sibi vindicat. Hinc ea vox ad mores translata a iurisconsultis assumitur ad exprimendum dominium quod persona aliqua habet respectu rerum, quas ad sui utilitatem sibi adsciscit, et definiri potest: *facultas disponendi pro lubito et cum exclusione aliorum de re aliqua eiusque utilitate.* Quae descriptio proprietatem designat abstracte sumptam; nam concrete ipsa res, quae sic habetur, solet eo nomine significari. Actualis autem detentio rei, cum animo eam habendi tamquam propriam, *possessio* nominatur; quae esse potest *legitima* vel *illegitima*, prout iusto titulo fundatur aut secus.

Ut ex allata definitione patet, duo in proprietate continentur. Alterum est ius tractandi rem uti suam, atque ideo ad propriam utilitatem adhibendi, consumendi, alienandi etc.; alterum vero ius excludendi ceteros ab eiusdem possessione atque emolumento. Primum aptitudinem rei subaudit seu capacitatem utilitatis afferendae; posterius ex eiusdem rei limitatione procedit, quatenus illa talis sit, ut usui pluribus esse nequeat; sed necessario si uni servit, aliis servire nequeat. Nam si sit eiusmodi, ut omnibus aeque satisfacere possit; nulla ratio viget cur ceteri ab eiusdem possessione et utilitate excludantur. Quare res illae, quae nullo non usu exhauriuntur, sed ob ingentem sui copiam omnibus simul sufficere possunt, proprietatis obiectum esse nequeunt; quemadmodum est aër, oceanus, lux, et similia. Porro ex iure alios excludendi ius emergit rem iterum sibi vindicandi, si alter eam iniuste usurpavit.

[1] Hac generali significatione proprietas non exprimit solum dominium externum, sed etiam applicatur iis omnibus quae substantia iunctione aliqua sibi devincit, sive extrinsecus adveniant sive intrinsecus illam afficiant. Sic corpus et vires, quibus instructi sumus, *proprietatem* aliquam naturalem efficiunt.

108. Quod homo dominium habere possit, ut ita dicam, *transitorium* pro utilitate capienda ex rebus, quarum usus aut consumptio necessaria est ad se alendum conservandumque; nullam difficultatem praesefert. Satis enim per se patet hominem respectu exterioris naturae constitutum esse a Deo tamquam finem, ut rebus, quas illa continet, iuvetur ad se conservandum atque perficiendum. E quibus pleraeque, cum sint eiusmodi ut pro utilitate unius consumptae vel etiam adhibitae aliis deservire non possint; profecto apparet ius homini esse ut earum partem aliquam congruentem, dum opus habet, sibi assumat, ab eaque ceteros excludat, qui in eam nullum ius ante acquisiverint. Id quidem facile patet in promtumque est omnibus.

At operosior quaestio est de domino non *transitorio*, in rem videlicet quae usu consumitur, aut post usum relinquitur; sed de dominio *stabili*, cui pressius proprietatis nomen tribuitur. Eo enim cum res frugiferae, aut quacumque alia ratione utiles constanter retineantur, exclusis aliis ne earum utilitatem et fructus participent; efficitur sane ut res stabiliter et integre subiecto adhaereat, ac proinde ipsius propria vere dici possit. Iam age eiusmodi proprietas licet factum generale sit apud omnes cultas nationes, nec quidquam magis tritum, ad vitam quod spectat, inveniatur; tamen nonnulli, ad res alienas sub iuris specie diripiendas, magnum hoc vitae humanae fundamentum diruere conati sunt. Hinc *Socialismi* et *Communismi* systemata excogitarunt, aientes proprietatem verum esse latrocinium, quo aliqui cum damno et iniuria reliquorum res mundanas sibi adsciscunt et filiis haereditate transmittunt. Contra eiusmodi societatis eversores, ius stabilis proprietatis a natura proficisci demonstrabimus; sed ante nonnullorum sententiae, qui proprietatem falsis rationibus defenderunt, refellendae sunt.

Propositio I.

Ius stabilis proprietatis non oritur ex pacto.

109. Heineccius, Grotium et Puffendorfium sequutus, existimavit ex intentione Conditoris omnia in *negativa* quadam communione primum posita esse, ita ut omnibus pro opportunitate deservirent, quin ullus ab alio excluderetur. Sed cum leges divinae affirmativae exceptionem ob necessitatem admittant, hinc factum esse ut eiusmodi Conditoris constitutio ab hominibus commutaretur, ingruente necessitate, qua auctum humanum genus et in di-

versas innumerasque divisum familias minime posset aeque pro singulis, quantum luberet, utilitatem decerpere ex rebus in medio positis. Hinc a primitiva illa rerum communione homines recesserunt, divisione et dominiis invectis, vi generalis et mutuae cuiusdam conventionis [1].

Verum haec sententia non solum historiae repugnat, sed etiam rationi adversatur et Communismo ansam praebet. In primis enim eiusmodi generalis conventio, initio dispersionis familiarum facta, omnino gratis asseritur, nec eius vestigium aliquod in monumentis populorum reperitur, quae immo contrarium docent. Deinde ea pactione recessum fuisset a primitivo fine quem Deus intenderat et a perfectiore statu nobis a natura proposito. Ut enim Heineccius asserit, *si omnes aeque virtutis amore flagrarent, nullo rerum dominio indigeremus* [2]. Quare sententia eiusmodi contraria est perfectibilitati et progressui naturali generis humani; dicendumque foret sylvestres homines qui libero venatu vitam degunt, nulla stabili proprietate utentes, magis, in hoc saltem, se divinae menti accommodare, quam cultos populos, qui divisione bonorum arva subigunt et colunt, omnigenaeque industriae dant operam. Tertio, scire ab Heineccio vellem qua ratione haec conventio, affirmativae Dei legi detrahens, vim iuris inducre ac posteros, qui nullum suffragium dederunt, obligare potuerit. Profecto ius a ratione progiguitur, et iuridicam obligationem involvit in aliis qui ipsum revereri tenentur. Quod autem tale est, non legis exceptione sed institutione constat. Denique conventio, quae a libera voluntate ortum duxit, per contrariam voluntatem solvi potest. Si igitur populi, aut maior eorum pars, mutatis circumstantiis, ad pristinam bonorum communionem redire velint, id licitum et rationi consentaneum putandum erit. *Communismus* igitur non absolute repugnabit, sed ut licitus vel saltem indifferens haberi poterit. Atque en origo pestifera deliriorum, quae in praesenti ordinem socialem in maximum discrimen adducunt! Si vera loqui volumus, non aliunde manarunt, quam ex commentitiis philosophantium opinionibus, quas recentior aetas inepte suspexit et iuventuti educandae in scholis publice hactenus passa est.

1 *Elementa iuris Nat. et Gent.* l. 1, c. 9.
2 Loc. cit. §. 238.

Propositio II.

Ius stabilis proprietatis non oritur ex legibus civilibus.

110. Montesquieu, Hieremiae Bentham et Hobbesio consentiens, proprietatem ex legibus civilibus derivavit. Ait enim homines naturali communioni bonorum nuntium dedisse, ut sub legibus civilibus viverent, atque harum vi ius proprietatis acquirent[1].

At haec opinio in primis ex eo peccat, quod falsae hypothesi de statu naturali segrege et sylvestri nitatur. Deinde effectum universalissimum et constantem apud omnes gentes civili cultu gaudentes, causae attribuit contingenti et variae, ut certe est lex positiva populorum. Tertio, quomodo societas per legem civilem proprietatem individuis tribuere potuisset, nisi iam ante aliquid sibi iure vindicasset ac proprium effecisset? Profecto nemo disponere potest de rebus, quae eius dominio non subduntur. Quare haec sententia ad dominii originem explicandam, dominium iam enatum saltem pro societate subaudit. Quarto, si lex civilis proprietatem creat, tunc omnis eius constitutio hac in re aequa erit nec iustum ab iniusto, ad qualitatem legum quod attinet, discerni poterit. Id autem quam absurdum sit nemo non videt; siquidem, decente natura, leges ipsas civiles praeexistente in mente nostra iustitiae criterio iudicamus, easque iniquas habemus, si aliquid sanciunt quod iuri proprietatis adversetur. Denique, eandem notam incurrit, quam Heineccius, nempe quod ius proprietatis plane diruit, ac viam aperit communismo. Si enim ius proprietatis a lege civili dimanat, ab eadem demi poterit; atque ita communismus iustus fiet, modo communistae iure leges ferendi, seu politica potestate, potiantur.

[1] L'esprit des lois t. 5, liv. 26, ch. 15. Eandem fere sententiam sequitur Toullier in opere cui titulus: *Le droit civil français suivant l'ordre du côde.* Etsi enim in statu civilem societatem praecedente, in quo communionem bonorum negativam viguisse dicit, ius aliquod occupandi res pro usu dumtaxat transeunte et temporario agnoscat, ac deinceps, cultura camporum propter multiplicatum genus humanus introducta, ius cultoribus largiatur vindicandi sibi agrum usque ad messem; tamen stabilitatem proprietatis nonnisi legibus civilibus adscribit. En eius praecisa verba: *Pour donner à la propriété le charactère de stabilité, que nous lui voyons aujourd'hui, il fallut des lois positives, des magistrats pour les faire exécuter, en un mot, il fallut l'état civil.* (Liv. II. titre II. ch. 1, sect. 1.) Si adeo delirantes sententiae passim vulgatae sunt, miramur *communismi* et *socialismi* ortum et proterviam? Miranda potius naturae bonitas, quae tot erroribus impetita, minus depravata fuerit quam forte debuisset.

PROPOSITIO III.

Ius acquirendi stabilem proprietatem immediate oritur a natura.

111. Homo conditus a Deo est, ut ad proprium finem assequendum nitatur actibus suis. Sed conditio et fundamentum operationis est existentia. Ergo ad hanc servandam tuendamque, et ad procuranda media, quibus stabiliter eidem provideatur, ius homini a natura tribuitur. Id vero stabilem proprietatem importat. Et sane, quomodo in futurum tempus sibi homo prospiceret, si ea tantum possideret, quae in praesenti absumit nec res sibi adiungeret, quae fructu et valore suo posteram eius vitam tutari valeant? Praesertim id vim habet, si considerentur existentiae humanae vicissitudines, quatenus homo infirmitati, senectuti, fortunae casibus subiicitur; eiusque ordinatio spectetur ad nobiliores illas operationes quibus animus et mens perficitur. His enim penitus se addicere nemo posset, nisi inferiore cura liberaretur sibi procurandi necessaria quotidianis operibus.

Praeterea homo industrius est vi naturae; atque ideo ad res naturales arte sua transmutandas, et ad ubertatem terrae sudore suo foecundandam ordinatur; atque id eo magis elucet, quod innumera sint necessitatibus humanis opportuna, quae sine multiplici cura hominis non conservantur, immo vix aut ne vix quidem enascuntur. At vero iniquum est ut quis re fruatur, quam alter labore suo transmutavit aut meliorem et feraciem reddidit, quamque sedulo activitatis exercitio quasi sigillo propriae personalitatis obsignavit. Ergo ex ordine naturae resultat ut homo rem stabilem ita sibi adsciscat, ut ab ea ceteros excludere possit. Id vero ius proprietatis efformat, quod proinde nemo inficiabitur, nisi is qui aut hominem incuriosum et bestiarum more viventem approbet, aut ordini et rationi consonum esse dicat ut qui pro alio laboret, et segnis et dissolutus fructus dissipet, quos alter industria sua comparavit.

Eadem veritas confirmatur ex conceptu familiae, in qua parens vitae natorum prospicere et in posterum providere tenetur: ne eos fortunae ludibrio, immo certae egestati committat. Sic enim homo constitutus natura est, ut saltem pro quarta eius vitae parte, nimirum donec adolescat, ea, quibus indiget, sibi procurare nequeat. Ergo a parentibus ali debet; qui certe huic muneri aegre admodum essent satisfacturi, si divitias congerere et res frugiferas sibi adsciscere non possent. Quare *communistae* sic proprietatem impu-

gnant, ut simul familiae dissolutionem praecipiant, atque ad belluinam vivendi rationem homines adducendos velint. Quae res eorum doctrinae absurditatem et nefanditatem ostendit.

Denique probari res potest ex universalitate et perpetuitate huius insitutionis. Nulla enim fuit unquam gens aliquo civili cultu praedita, quae stabilem proprietatem non agnosceret. Immo ipsi sylvestres homines et efferati qui libero venatu aut piscatu vitam alunt, saltem proprias casas aut mapalia aut cavernas sibi constanter adsciscunt. At vero factum generale et constans apud gentes ratione utentes, lex naturae putanda est. Ergo etc.

Propositio IV.

Factum primigenium, quod ius proprietatis determinat, est humanae activitatis exercitium.

112. Cum ratio et natura in iure proprietatis elargiendo non actu definiat res, quae eius exercitio materiam suppeditent; quaeri potest quodnam sit factum peculiare, quod vim habeat ius illud vagum determinandi. In iure enim adipiscendo duo semper concurrunt: lex naturae quae eius veluti sit forma, et factum aliquod quod vel ab ipsa natura ponatur ut in iuribus innatis, vel procedat ab homine ut in iuribus acquisitis. Etiam in hoc philosophi discrepant. Iurisconsulti enim romani et qui eos sequuti sunt, factum eiusmodi occupationem esse dixerunt; unde dictum illud emersit: *res fiunt primi occupantis*. At Oeconomistae recentiores eius loco industriam seu specificationem rei proprio labore peractam *(il lavoro)* substituendum putarunt. Hae duae sententiae prima fronte adversari inter se videntur; sed non est ita. Nam qui occupationem tuiti sunt, fatebantur eam huc spectare ut res occupata, eo modo quo pateretur, elaboranda vel transmutanda esset ab occupante ut eius utilitati serviret. Qui vero induxerunt industriam, non negabant primum illius actum in hoc exerceri, quod res ad nullum pertinens occuparetur, secus materia deesset circa quam ipse labor et industria versetur.

Ut discrepantiam vitemus, quae ex verbis utriusque opinionis exsurgere posset, generaliori formula loquendi utimur, statuentes factum primitivum quod ius naturale proprietatis rebus concretis applicat, esse exercitium activitatis humanae. Et sane operatio, cum a facultatibus dimanet, quae sine dubio vi naturae sunt propriae cuiusque hominis; est veluti explicatio quaedam et evolutio personalitatis humanae. Effectus igitur ab ea procedens, hac perso-

nalitatis nota ob ipsam suae productionis indolem obsignatur; atque ideo ad personam, a qua producitur, sic pertinet, ut ad ceteras pertinere non possit, nisi ab illa libero quodam actu abdicetur. Quae ratio non pro sola rerum specificatione, sed pro prima etiam occupatione vim habet. Nam qui rem in medio positam, seu quae nullius sit, primus occupavit, eam actione sua sibi quodammodo devinxit, seque in statu constituit ut quoad illam aliis omnibus, qui idem non praestiterunt, praeferri debeat. Si igitur externe declaret se rem illam sibi retinere velle, ut ulteriore labore eam ad suos usus proficuam reddat; ceteri ipsum prohibere non possunt, nisi aut ius propriae vitae stabiliter prospiciendi a natura homini concessum denegent; aut nullum discrimen haberi opinentur inter eum, qui circa rem nullius iam actione aliqua seu effusione propriae personalitatis operatus est, atque eum qui hoc vinculo adhuc caret. Sed primum opponitur propositioni tertiae a nobis iam demonstratae; alterum apertam contradictionem includit. Ergo etc.

Evidentior fit haec ratio, quotiescumque rei iam sic, sine aliorum iniuria, occupatae, ope industriae et laboris neva species aut augmentum accesserit. Manifestissimum enim tunc est non posse possessorem ea spoliari, quin fructu proprii sudoris atque effectu propriae activitatis iniuste privetur.

Propositio V.

Res propriae possunt a parente filiis haereditate transmitti.

113. Legitimus possessor ac dominus potest rem suam donare aliis; id enim in iure ipso proprietatis imbibitur, quod fert ut res possit adhiberi, transformari, destrui, atque etiam alienari. Ergo a fortiori poterit donare filiis; nisi inepte dicatur conditio filiorum respectu patris esse deterior, quam conditio extraneorum. Quod si pater potest, quotiescumque libuerit, res suas donare filiis; profecto id poterit morti proximus; tum quia nulla ratio pro tempore illo excipiendo militat; tum quia vehementior tunc patrem urget obligatio providendi eo modo, quo potest, futuris necessitatibus filiorum.

Praeterea verum elementum organicum humani generis non tam est individuum, quam potius familia; cuius pater est caput et provisor et rector. Ergo ius proprietatis sic patri a natura conceditur; ut eo non tam sibi, quam integrae familiae prospiciat. Cum igitur, patre pereunte, familia supersit; superest subiectum quod iure illo, determinatis rebus applicato, perfruitur.

Tertio, pater bonis, quae acquisivit, characterem impressit propriae personalitatis. Cum igitur personalitas patris non omnino pereat sed perduret in filiis, qui eiusdem veluti sunt effusio et propagatio, ad ipsos per se bona paterna pertinere debent; quemadmodum pertinere debent etiam ad viduam, quae personalitatem patris veluti integrabat. Atque haec ratio filios non modo testamento, sed etiam vi naturae in patris haereditatem succedere demonstrat.

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Si ius proprietatis a natura procederet, nunquam violari posset. Atqui quandoque licite violatur; cum ex. gr. quis in extrema necessitate constitutus ex rebus alienis sibi subvenit. Ergo etc.

Resp. *Nego minorem,* quam exemplum illud nullo modo demonstrat.

Hoc ipso quod ius proprietatis a natura dimanat, eius observantia et inviolabilitas a natura praecipitur. Hinc tamen non sequitur non posse in extrema vel quasi extrema necessitate tantum de rebus alienis decerpi, quantum necessitati illi tunc repellendae est opus. Neque in hoc ulla incurritur iuris proprietatis violatio. Nam supremus rerum mundanarum dominus est Deus; qui partem huius dominii, quoad utilitatem nimirum capiendam, sic singulis hominibus concessit, ut eius exercitium ceteros non poneret in impossibilitate servandi vitam. Quare si tempus incidat quo quis defectu mediorum de vita periclitetur, quin modum ullum habeat declinandi periculum; facultas intelligitur a Deo ipsi concessa capiendi id quod in praesens occurrit ad propriam indigentiam repellendam. Neque in hoc furtum patrare dicendus est; cum furtum sit ablatio rei alienae, invito rationabiliter domino; ea autem hypothesi vel dominus non est invitus, vel certe non est rationabiliter invitus. Tunc enim potius alteri tanta necessitate laborandi sponte succurrere dictamine naturae graviter obligatur. Quod cum ipse non faciat, alter facere per se potest; atque in hoc utitur iure cuique homini a natura concesso. Verum cavendum est ne conditiones necessariae transiliantur: nimirum primo, ut necessitas vere sit extrema vel quasi extrema; deinde, ut nullum aliud medium ad eam repellendam adsit; tertio ut tantum capiatur, quantum praecise necessitas tunc postulat; denique, ut re auferenda dominus in eadem necessitate non constituatur.

Obiic. II. ex Hobbes : Vi naturae omnes ius habent ad omnia. Nemo igitur alium excludere potest a re ulla, quam sibi forte vindicaverit. Sed sine facultate excludendi alios a re quam quisque possideat, proprietas concipi nequit. Ergo in statu naturae, ante civilis societatis institutionem, proprietas nulla est. Haec igitur nonnisi a societate vi legum civilium originem duxit.

Resp. *Dist. Antec.* Vi naturae omnes ius habent ad omnia indeterminate et negative, *conc.*; determinate et positive, *nego.*

Ius proprietatis duplici modo spectari potest : *abstracte* et *concrete*, vel si magis lubet, *negative* et *positive*. Primo modo significat facultatem acquirendi generatim acceptam, quin ullam materiam determinatam innuat In hoc sensu omnes vi naturae ius habent ad omnia. Natura enim per se nullam rem peculiarem determinavit tamquam propriam huius vel alterius individui. Haec enim determinatio procedit deinceps ab exercitio activitatis ipsius individui, qui vel rem ab aliis nondum occupatam sibi adsciscat et elaboret, vel aliquid contractu licito ab aliis recipiat. Secundo modo ius ad omnia intelligi posset *concrete* et *positive*, quatenus significet facultatem usurpandi rem quamlibet, etiamsi alius illam iusto titulo iam suam effecerit In hoc sensu falsa est propositio adversarii. Hoc enim ius nemini a natura datur; immo potius omnibus imponitur contrario obligatio non tangendi rem ab aliis iuste possessam ; cum lex naturae praecipiat ut neminem iniuria afficiamus. Quare etiam non supposita societate civili, ius excludendi alios a re, quam iuste sibi quisque adseruit, revera viget.

Obiic. III. Ex Bentham. Extra statum civilem proprietas sanctione nulla fulcitur. Individua enim in eo statu destituuntur vi coactiva, qua alios ad proprium ius reverendum adigant. At vero sine sanctione iūs nullum concipi potest. Ergo ius proprietatis nonnisi a civili institutione dimanat.

Resp. Huius auctoris deceptio inde oritur quod actualem coactionem et vim physicam ad ipsam essentiam iuris pertinere existimat. Quod si ita esset; qui viribus caret, is omni iure destitueretur, et sola praepotentia ius gigneret; cum contra quo magis quis imbellis est et sine viribus, eo sanctiora putari debeant iura quae possidet ac maiori veneratione colenda. Tota igitur vis et sanctio interna iuris moralis est, ex lege orta quae ceteros ad venerationem et observantiam adstringit. Quod autem ius coactionem etiam externam et physicam sibi adsciscit; id non perinde intelligendum est, quasi vi actualis ad eius existentiam requiratur, sed intelligi debet quatenus potestas a natura fiat vim adhi-

bendi, modo is, ad quem ius pertinet, adhibere illam possit et velit. Quare argumentum nihil probat, etiamsi verum esset extra societatem vires homini nullas suppetere ad ius proprietatis tuendum; quod quidem non conceditur, sed transmittitur.

Obiic: IV. Extra societatem civilem non invenitur sufficiens tutela iurium, eorumque laesio frequentissima foret. At eatenus officium observandi iura aliena aliquem obligat, quatenus eadem observantia quoad iura eius ab aliis quoque custodiatur. Ergo extra societatem hoc officium nullum esset, propter defectum mutuae observantiae; atque ideo proprietas, quae officium eiusmodi subaudit, extra societatem nulla exstat.

Resp. In primis falsum est extra societatem frequentissimam esse laesionem iurium alienorum. Viget enim in hominibus propter rationalem naturam, qua instructi sunt, altus quidam iustitiae sensus, quo a nocendo aliis deterrentur. Deinde etiamsi haec hypothesis admitti velit: quod homines plerumque, omni honestate reiecta, in rem alienam irrumpere nitantur, nisi eos vis physica deterreat; nihilominus exinde non aliud consequeretur nisi pravos homines nimium abundare, extra societatem non satis tutelae iurium provideri, ac proinde hominem ad societatem coëundam impelli. At minime sequitur, quod vellent adversarii, solutio ab omni officio quoad observantiam iurium alienorum.

Obiic. V. Ex Ahrens, si occupatione ius proprietatis acquireretur, tunc quis immensum telluris spatium, quod *integram terram continentem* efformet, occupare posset; quod plane absurdum videtur.

Resp. *Dist. Ant.* occupare posset *realiter*, eo modo quem nos in propositione explicavimus, *negatur;* occupare posset *idealiter* et eo modo, qui nullum ius gignat, *conceditur.*

Nos diximus occupationem esse primum exercitium activitatis humanae circa res dominium parituras; eamque huc spectare ut res illa, ea ratione, qua capax est, elaboretur et utilis fiat occupanti. Id vero contingere nequit pro continente ab una tantum persona occupanda. Quomodo enim individuum per se tantum operabitur circa materiam adeo praegrandem? Quod si auxilio aliorum iuvetur, tunc non individuum, sed individuorum collectio, nimirum societas, continente illa potietur.

Ceterum haec obiectio limites tangit, qui iuri proprietatis vi naturae opponuntur. Hi autem, ut generatim de omnibus iuribus dictum est, duplici ex capite oriuntur: ex natura videlicet obiecti circa quod ius versatur; et ex officiis, quibus subiectum eius tenetur. Iamvero in re praesenti, etiamsi illa prima occupatio im-

mensae continentis individuo uni possibilis esset, tamen ius excludendi alios revera non gigneret, propter officia quibus homo homini vi naturae adstringitur. Nemo enim adeo immensos tractus terrae vindicare sibi potest, quorum possessio cum aliorum existentia conciliari nequeat, propterea quod ad alios alendos et conservandos necessarii omnino sint. Aperte enim rationi repugnat, ut quis cum aliorum damno ea sibi usurpet, quae ipsi minime prosunt, et quorum usus omnino necessarius est vitae aliorum. Deinde, mensura haec accipitur ex fine occupationis, qui situs est in labore et industria, requisitis ad utiles efficiendas res, quas sibi quisque adsciscit. Cum enim hac in re terminis homo circumscribitur, circumscribitur etiam certis limitibus quoad ius occupationis, quod ei absque aliorum iniuria competere possit. Ceterum, si aliqua indeterminatio in eiusmodi re adhuc superest; id mirum nemini esse debet. Innumera enim sunt in iure naturae, quae vi solius rationis, a qua procedunt, non satis in particulari determinantur. Atque hoc idcirco contingit, quia homo a natura ad societatem ineundam ordinatur; ex quo fit, ut ratio aliqua generatim dictet, quorum determinatiorem dispositionem legibus socialibus faciendam relinquit.

Obiic. VI. Iure proprietatis adstructo, vitari nequit ut alii divites alii pauperes in societate existant. Haec autem inaequalitas naturae repugnat. Ergo etc.

Resp. *Conc. Maior.; nego minorem.* Illa enim inaequalitas non modo non repugnat naturae, sed a natura ipsa procedit, et scopo naturae apprime consentit. A natura procedit; quia homines procreantur inaequalibus viris physicis et intellectualibus praediti. Naturae scopo consentit; quia magnopere confert ad homines inter se mutuis relationibus viciendos, atque ad vires humanas multifariam explicandas, in ordine sive physico sive morali. Nam nisi divites essent, nemo operosiore cura liberatus se totum evolutioni intelligentiae tum in se tum in aliis addicere posset; nec illi ipsi qui viribus corporis pollent sed mente parum valent, tutelam et iuvamen reperirent. Certe tanta est necessitas inaequalium conditionum inter homines, ut si illae (quod possibile nunquam erit) demantur: omnis civilis cultus, omnis progressus artium et scientiarum, omnis virtutum domesticarum et socialium exercitium, omnis denique humana prosperitas plane corruat.

Articulus III.

De contractibus.

114. Cum dominium ex proprietate enascens liberam rei dispositionem importet; profecto facultatem complectitur rem, si lubet, alienandi, eiusque fructus cum alterius opera aut rebus commutandi. Atque ad id homo vi naturae incitatur. Nemo enim sua tantum opera aut rebus sibi sufficere potest, quae quidem nuspiam simul abundant, sed pro diversitate coeli, culturae, ubertatis soli, aliarumque causarum, unde pendent, sui copiam aut inopiam exhibent. Hinc amore erga nos atque alios homines impellimur ad mutuam communicationem et permutationem bonorum et commercia invicem ineunda. In his peculiaris actus intercidit utramque partem ad fidem servandam adstringens, qui *pactio* vel *contractus* nominatur [1], et aliud non est quidquam, nisi *expressio duarum vel plurium voluntatum sese circa aliquod obiectum obligantium et ius ex uno in alterum transferentium.*

Porro ut contractus sit validus, conditiones nonnullae requiruntur, quarum si una desit, vi obligandi prorsus destituetur. Hae quatuor recenseri possunt, videlicet: cognitio rei, circa quam versatur, existentia libertatis in contrahentibus, mutuus partium consensus, possibilitas atque honestas rei, de qua paciscuntur.

Et sane si obiectum ignoratur, contractus non erit amplius manifestatio voluntatis; voluntas enim in ignotum ferri nequit. Quare dolus aut fraus alterius vel error circa substantiam vel essentialem rei qualitatem, cum scientiam destruat, validitati contractus opponitur.

Ex eadem fere ratione irritus est contractus, cum libertas in contrahendo deest. Tunc enim effectus voluntatis dici non potest, ac proinde causa deest, quae relationem illam gignere debebat, propter quam ordo rationis obligationem impositurus fuisset. Ex

1 Concedit Heineccius pactum a contractu per se minimo discriminari, at Puffendorfio assentitur distinctionem aliquam inde haberi, quod ex vetere usu loquendi *contractus* de iis rebus dicatur, quae proprie commutationi seu commercio sint obnoxiae, non vero de iis, quae a commerciis recedunt, de quibus potius *pactum* dicitur. Sed usum hunc non satis revera probatum comperimus, cum utraque vox promiscue communiter adhibeatur. Quare eiusmodi discrimen negligimus, quia nec ex natura rei nec ex usu vocis satis monstrari potest.

hoc capite valori contractus opponitur ebrietas vel dementia, aut vis quae ad consensum extorquendum iniuste inferatur.

De necessitate vero mutui consensus res per se cuique clarescit, siquidem ut exsurgat relatio, utrinque terminus exstare debet; hi autem termini sunt contrahentium voluntates extrinsecus expressae. Hinc oblatio et acceptatio in contrahendo requiritur, et quidem simultanee. Secus si eo tempore, quo una pars offert, altera non accipiat; effectus nullus gignitur; quia deest concausa ad effectum producendum requisita. Quare, ante acceptationem, offerens liber manet quoad mutandam voluntatem; siquidem, propter carentiam alterius termini, nulla obligationis relatio effloruit. Non tamen necesse est ut consensus semper sit explicitus, sufficit enim quandoque tacitus et implicitus; quo quis vel non contradicit vel aliquid agit quod consensum voluntatis includit.

Tandem, ut dixi, obiectum debet esse possibile et licitum. Possibile quidem; quia obligatio nulla fingi potest ad ea procuranda quae in potestate nostra minime posita sunt; unde ortum est effatum illud: *ad impossibile nemo tenetur*. Licitum vero esse debet; quia nulla conventio derogare potest vel extinguere officium naturale et ingenitum, quo turpe prosequi prohibemur. Re igitur impossibili et turpi seclusa, obiectum contractus esse potest res quaelibet in dominio nostro posita et alteri non obligata, vel actio quaevis exerenda vel omittenda, quae tamen non omnino interna sit, sed effectibus saltem exterius prodire possit.

115. Sed ut distinctius de quibus pacisci aut contrahere possimus intelligatur, contractuum partitiones sunt innuendae. Dividi igitur contractus solent: Primo in *aequales* et *inaequales*. Contractus *aequales*, qui etiam *onerosi*, *bilaterales*, aut *synallagmatici* appellantur, illi sunt, qui obligationem aliquam utrinque constituunt, et utrique parti contrahenti aliquid praestandum imponunt; utcumque onus diversi generis esse possit. Contra, *inaequales*, qui etiam *gratuiti* et *unilaterales* vocantur, tunc habentur; cum una pars dumtaxat obligationem aliquam sibi assumit, altera vero id quod offertur acceptat, sed nihil se praestituram paciscitur.

Primum genus continet permutationes omnes, quaecumque sint, sive rerum sive operum. Eo igitur includuntur in primis contractus, qui *innominati* appellantur, quique in iure romano his formulis explicantur: *do ut des*, *do ut facias*, *facio ut des*, *facio ut facias*. Includuntur deinde omnes alii contractus, qui permutatio-

num nomine latissime sumpto designari solent, quique etsi superioribus formulis contineantur (illae enim omnes casus possibiles quibus commutatio fiat complectuntur), tamen peculiari appellatione donati sunt. Porro contractus eiusmodi multifariam exercentur. Nam vel mutatur res cum re, et habetur *permutatio* stricte dicta; vel res cum pecunia et habetur *emptio* ac *venditio*; vel usus rei propriae cum pecunia, et exsurgit *conductio* et *locatio*; vel pecunia praesens cum pecunia deinceps reddenda, et nascitur *mutuum*.

Alterum genus contractuum nempe inaequalium, comprehendit largitiones qualescumque. Unde ad illud revocantur *donatio* proprie dicta, seu cessio proprietatis alicuius obiecti; largitio usus rei cuiusdam, nimirum *commodatio*; praestatio servitutis materialis, ut in *deposito*; vel intellectualis; ut in *mandato*.

Deinde, dividuntur contractus in *absolutos* et *conditionales*, prout eorum vim ab aliqua conditione pendere aut secus constituitur. Porro haec conditio potest esse *affirmativa* vel *negativa*; itemque *suspensiva*, cum suspendit inchoationem obligandi; aut *resolutiva*, cum eius eventus ad extinguendam obligationem apponitur.

Tertio, dividuntur in *obligatorios* aut *liberatorios*, prout ad obligationem gignendam aut dissolvendam instituuntur.

Denique, dispartiri possunt in *principales* seu *independentes* et *accessorios* seu *relativos*, prout soli existere possunt aut secus; et fundamentalem pactionem efformant aut praevia pactione innituntur. In singulis vero explanandis non immoramur, quippe in eorum determinatione et obligandi formis ius positivum ubique se immiscet, ac proinde certa et immutabilia praecepta, quae usui sint, tradi non possunt, nisi eius iuris ratio habeatur; quod a proposito nos distraheret. Quare eiusmodi pertractatio iurisprudentiae civili melius adiudicatur.

116. Quoad modos, quibus obligatio ex contractu emergens dissolvitur, haec adnotamus. In primis nemo est qui non videat obligationem contractus desinere executione rei, circa quam pactio versatur; cum videlicet oneri satisfit, quod una aut utraque pars sibi vi contractus assumpsit. Utrum autem persona contrahens oneri per se satisfacere debeat, an possit per alium, qui eius loco sufficiatur; id si expressum in contractu non est, ex natura ipsius pactionis definiendum erit.

Denique cessat obligatio contractus condonatione quae fiat a persona, pro cuius utilitate initus est. Quisque enim cedere potest iuri, quod acquisivit, illudque iterum in partem eam transferre,

ad quam antea pertinebat. Quod si contractus fuerit bilateralis; tunc ad eius rescissionem, utriusque partis consensus exquiritur. Ut enim earum libera voluntate constitutus utrinque est; sic nonnisi eadem destrui potest, ac res ad pristinum statum revocari. Exceptio tamen facienda est, si contractus natura sua aut vi legis sit indissolubilis; tunc enim etsi initio ut fieret a voluntate contrahentium profectum est, ab eadem non pendet in duratione, quae ab altiore principio determinatur. Quare contractus eiusmodi deinceps per mutuum consensum solvi nequit.

Tertio, extinguitur obligatio ex contractu enata, cum res peragenda impossibilis evadit, ut si, exempli gratia, res ipsa pereat, aut potentior vis executionem impediat. Tunc certe ad pactum implendum iure adstringi persona non potest; siquidem nulla obligatio obiectum impossibile respicere potest. At si eiusmodi impossibilitas culpa alterutrius partis paciscentis intercidit, haec ad alteram partem alio modo compensandam tenetur.

Denique, ne plura consecter, contracta solvitur obligatio defectu conditionis quae ab alterutra parte non impleatur, et cuius executio expresse vel tacite a contractu subaudiatur. Id potissimum locum habet in contractu bilaterali, quoties alteruter contrahens pactis deest. Tunc certe pars altera omni obligatione liberatur; esset enim iniustum ut una tantum pars oneri subiaceat in favorem illius, quae datam violavit fidem. Atque hae potissimum videntur causae, vi quarum contractuum obligatio dissolvitur, quas breviter innuisse sufficiat.

117. Potius omittenda hic minime est magni momenti quaestio, quae non parum ad mores interest: utrum videlicet usura illicita sit, necne. Est autem usura *lucrum ex mutuo quaesitum*, seu ex usu pecuniae, quae alteri commodatur. Quae quidem quaestio re solvi nequit, nisi antea duo probe intelligantur: quid pecunia sit, et in quo eius usus reponatur.

Atque ad primum quod attinet, res in commercio positae capacitatem quamdam habent utilitatis afferendae, vi cuius homines ad eas cum rebus aliis vicissim commutandas inducuntur. Hinc ex communi existimatione determinata quaedam quantitas valoris cuique inest rei respectu aliarum, quibuscum commutari potest, quae *pretium* earum *intrinsecum* nominatur. At si mutatione rerum cum rebus, ope solius valoris intrinseci, commercium exerceretur, multiplicem difficultatem obiiceret. Principio enim res singulae cum singulis comparandae essent; ut earum pretium, quod ex hac comparatione emergit, innotesceret. Deinde, multae sunt res quae asportari nequeunt, ut praedia, domus, ac reliqua

quae stabilia dicuntur. Tertio, ipsae res mobiles saepe sine magno incommodo et periculo transferri alio non possunt. Hinc apud cultas gentes merx aliqua introducta est, cui valor quidam determinatus tribuitur respectu rerum omnium commercio subiectarum. Quae proinde evasit communis ceterarum mercium mensura, atque ad earum pretium repraesentandum et quo lubeat transferendum inservit. Haec *pecunia* est; quae idcirco continet *pretium* rerum *eminens* et definiri posset: *merx ad ceterarum valorem designandum et transvehendum destinata.* Porro, ut patet, pro munere hoc exercendo opus omnino non erat ut metallum aliquod deligeretur; nihilominus apud cultas gentes id invaluit, utpote quod per se pretiosum sit, satis dividuum, corruptioni minus obnoxium, facile ad asportandum, et capax recipiendi retinendique notam aliquam, qua ad vitandas fraudes obsignetur.

118. Declarata natura pecuniae, facile patet quid eius usum constituat. Usus enim rei cuiuslibet tunc habetur, cum illam adhibemus pro utilitate aliqua exinde decerpenda. At id respectu pecuniae tum intercedit, cum actu eam expendimus ad rem aliam nobis comparandam; seu cum valores, quos repraesentat, reapse transvehit de manu in manum; hoc enim dumtaxat commodum includit quatenus pecunia est. At vero pecunia cum expenditur, amittitur fitque alterius. Ergo pecunia, prout talis est, earum rerum numero continetur quae, dum adhibentur, absumuntur, atque ideo usum cum dominio confundunt. Eius enim respectu facultas utendi a facultate destruendi vel alienandi non distinguitur. Efficitur hinc ut pecunia dari mutua alteri nequeat pro integra utilitate capienda, quin continuo eiusdem dominium a mutuante in mutuatarium transferatur.

His praeiactis, ad quaestionem resolvendam veniamus. Dico itaque usuram per se iure naturae esse illicitam, propterea quod contractus aequalitatem non servat. Nam mutuum, ex quo illa repetitur, ad contractus bilaterales pertinet; quorum aequitas in hoc cernitur, quod utraque pars ad tantundem praestandum adstringatur. Ergo ut iustitia mutuo constet, quantam alter pecuniam dat mutuam, tantam alter restituere tenetur; quidquid adiungitur, detrimentum per se est partium aequalitati repugnans. Sed detrimentum hoc revera adiungitur, cum apponitur usura. Usura igitur iustitiae adversatur. Nec ad vim huius illationis vitandam obiicere potes valorem usus, qui in commodanda pecunia alteri conceditur; siquidem, ut dictum est, usus eius a dominio et proprietate non differt.

119. Inquies, rem non sic metaphysice esse considerandam, sed moraliter, prout communi existimationi subest; communi autem existimatione separari posse valorem constantem pecuniae a valore usus, quoties spectatur ut instrumentum quo commercium exercetur; atque ideo lucrum aliquod iure exinde decerpi, sicut iure decerpitur lucrum ex instrumentis quibuslibet commodandis.

Repono, fieri quidem id posse, servato tamen dominio pecuniae pro mutuante; sicut dominium instrumentorum, quorum usum quis alteri locat, apud ipsum locantem remanet; cui proinde pereunt, si forte pereant. Id vero si fiat, contractus mutui in contractum societatis migrabit; in quo alter pecuniam, alter operam confert; lucrum autem inter utrumque dividitur. At in mutuo proprie dicto dominium pecuniae reapse in mutuatarium transferetur; quod quidem clarissime elucet ex eo, quod si quavis ratione pecunia illa pereat, mutuatario perit. Quare distinctio subtilis adversarii locum hic nullum habet.

Urgebis, in mutuo pecuniam praesentem cum pecunia deinceps ex promissione reddenda commutari; hinc vero enasci honestatem usurae. Nam pluris est pecunia effectiva et praesens, quam pecunia promissa et futura.

Verum ne id quidem adversario suffragatur. Nam si quando pecunia promissa minoris aestimatur, quam pecunia praesens; id intervenit non ratione ipsius pecuniae, sed ratione adiunctorum quae forte circumstant. Nam si is, qui pecuniam dat mutuam, eam commercio subtrahit, profecto illam supplere nequit pecunia promissa; ac proinde damnum aliquod revera subit. Itemque si mutuatarius suspectae fidei est, pecunia actualis tanto praestabit promissae, quando res certa rem dubiam antecellit. Cum alterutrum contingit, tunc profecto licebit aliquid pacisci supra sortem, seu ultra pecuniam, quae mutua datur. Sed tunc non de usura contrahitur, sed de periculo aut damno quod alterutra pars subit, quod certe pretio aestimabile censetur. At vero, his remotis circumstantiis, pecunia promissa ab homine, qui datae fidei deesse nequit, tanti valet quanti pecunia quae otiose scriniis asservatur. Idque adeo verum est, ut saepe pecuniam apud alios deponere soleamus, accepta syngrapha, quae aliud profecto non est nisi pecunia promissa; atque hoc dum facimus, nemo credit se minus accipere quam deposuit.

Denique si quis obiiciat pecuniam censeri fructiferam, ac proinde pluris aestimandam esse quam sit valor actualis, quem praesefert; respondebis eam esse fructiferam non per se, sed ob industriam possidentis. Quare si ad hanc industriam ordinem nullum

ante exhibebat, eo quod commercio destinata non erat; non alium valorem praeter obsignatum offert. Quod si deinceps mutuatario lucrum importat, iniustum est ut pars eius mutuanti cedat; tum quia res domino utilis esse debet (per mutuum autem proprietas pecuniae, ut dixi, in mutuatarium transfertur), tum etiam quia ex huius industria lucrum enascitur; iniustum autem est alterius industriae sibi fructum usurpare.

120. Verum, ut haec vera sint, tamen potest societas, ad commercium promovendum, sancire ut qui pecuniam mutuam accipit, aliquid danti retribuat, quod *lucrum legale* dici potest. Nam in praesenti commercii amplitudine et vastitate mutuatio pecuniae non modo utilissima, verum etiam omnino necessaria evasit. At valde difficulter invenirentur qui eam mutuam darent, si nulla utilitate allicerentur; ex quo commercia et rerum permutationes magnum detrimentum caperent. Societas igitur, ut bono communi prospiciat, sicut vectigalia, tributa et alia onera pro publica utilitate imponere individuis potest; ita etiam ius habet praescribendi ut qui mutuae pecuniae beneficio frui avet, determinatum lucrum mutuanti rependat. Tunc illud accipere licebit a mutuatario; siquidem non accipitur ut usura, sed ut praemium a lege cautum. Vide hac de re Taparellium, apud quem hanc materiam diligentissime pertractatam invenies [1].

[1] *Saggio teoretico di dritto naturale* ecc. Diss. IV, c. IV, art. 4.



ELEMENTA IURIS NATURAE

LIBER II.

IUS SOCIALE

INTRODUCTIO

Ex angusto individuorum circulo, ad amplum societatis ambitum gradiamur. Hic longe magnificentior atque nobilior ad contemplandum conspectus obiicitur. Inprimis enim hoc loco non modo nova iura et officia propter novas relationes, quas homo suscipit, manifestantur; sed illa etiam, quae ex eius natura immediate dimanant, vastiore theatro se in scenam producunt, et diversam vim exerunt, propter novas modificationes quibus in alio hoc statu efficiuntur. Deinde altior iurium humanorum cognitio exhibetur. Nam quid intelligens hominis natura ferat plene cumulateque perspici minime potest; nisi ea non iam prout in singulis individuis separatim inest, sed prout in eorumdem collectione se explicat, consideretur. In hoc enim dumtaxat rationalis naturae vis, pulchritudo, perfectio, tota quanta est, relucet et cernitur; quae nonnisi admodum definita ac magis minusve arctis limitibus circumscripta in quovis seorsum apparet individuo. Quod si ita non esset, incassum et sine scopo humana natura in tanta individuorum et generationum multitudine se toties quasi iteraret, et quibusdam veluti notis multifariam distingueret. Quae cum ita sint,

nemo est qui non videat quanti momenti sit argumentum, quod praesenti hoc libro et posteriore, qui postremus erit, ad tractandum assumimus. In quibus tamen, ut natura rei, de qua agimus, postulat, non aliud investigabimus, nisi principia illa universalia atque immutabilia, quae operationem hominis in societate constituti temperare debent, ac proinde iura et officia suppeditant, quae sociali adveniente statu ex eiusdem natura resultant.

Atque ut claritas et ordo opportunus minime desideretur, quem maximopere curandum esse arbitramur; aliqua hic veluti in vestibulo innuenda sunt, quae notionem societatis generatim attinent. Age itaque nomine societatis generatim inspectae nihil aliud intelligitur, nisi *iunctio plurium in communem aliquem finem suis actibus conspirantium*. Hinc apparet eam nonnisi entibus ratione praeditis competere posse. Haec enim dumtaxat finem, prout praesertim communis est, apprehendere atque ad illum obtinendum una cum aliis, quibuscum sociantur, actiones suas collineare possunt. Ad id enim aperte requiritur tum vis intelligentiae, qua bonum aliquod generale, quod plures perficere et augere valeat, concipiatur; tum libera voluntas, quae illius assequendi cupiditate permota, facultates ceteras harmonice cum aliis qui simul cooperentur, impellat. Quae quidem in entibus ratione destitutis locum habere nequeunt. Haec enim entia, etiam cum simul exstant atque ideo iunctione aliqua materiali forte afficiuntur; bonum commune, cuius socii etiam participes efficiantur, nequaquam percipiunt. Quamobrem se ad illud consensione mutua procurandum actionibus suis movere non possunt; sed ad similiter agendum aut impulsu aliquo mechanico aut sensili instinctu determinantur. Immo homines etiam, etsi simul alicubi exstent et singuli idem bonum forte procurent; tamen societatem nequaquam efformant, nisi bonum illud quatenus commune est intendant, et circa illud, prout in omnes redundare debet, conspiratione mutua operentur. Quare ipsa multitudo entium ratione praeditorum per se nonnisi partem materialem societatis suppeditat; sed pars formalis non aliunde habetur, nisi ex consensione voluntatum in eumdem finem conspirantium, ex quo harmonia quaedam mediorum exsurgat [1], Atque huius consensus et harmoniae procuratio munus est auctoritatis; quae proinde semper in societate requiritur et ad essentialem eius conceptum pertinet.

[1] Apposite hic Tullius: « Respublica est res populi; populus autem non omnis « coetus multitudinis, sed est coetus iuris consensu et utilitatis communione so« ciatus ». *De Rep.* lib. III.

Hinc etiam apparet cuiusque societatis fundamentum proprie in mutua benevolentia constituendum esse. Quod quidem ex universali illo principio iuris: *ordinem serva* evidenter fluit. Nam societas, quaecumque tandem ea sit, hoc maxime perficit: ut sanctione certa confirmet et determinet clarius, et in quibusdam etiam modificet augeatque relationes, quibus natura sua homo homini devincitur. At hae relationes, ad generalem formulam redactae, huc revocari vidimus, quod quisque alios diligere teneatur et idem bonum, quod sibi appetit, pro iis velit. Ergo nisi societate constituenda ordinem naturae invertere aut labefactare cupimus; hoc iunctionis humanae fundamentum sartum tectumque servetur oportet. Quapropter socii non tamquam media, sed tamquam fines se invicem spectare debent; siquidem omnes reapse viritim, prout membra sunt et partes eiusdem totius, ad idem bonum participandum concurrunt, idque, prout commune est, intendunt ac veluti suis actibus elaborant. Ex quo discrimen elucet, quod inter societatem et proprietatem intercedit. Nam homo vi proprietatis res sibi devincit propter suam dumtaxat utilitatem, easque proinde ut media tantum considerat; at contra vi societatis ceteros sibi seque aliis copulat non sui tantum gratia atque emolumento, sed gratia emolumenti communis, quod socii etiam omnes pro virili sua parte adipiscantur. Secus si quis ceteros homines propter sui tantum utilitatem sibi adiungeret; *finem* in *medium*, et *personam* in *rem* converteret; atque ideo naturae ordini reluctaretur, qui, ut alias diximus, hominem quemque ut personam et finem in rerum universitate semper spectandum esse iubet.

Ex quo etiam sequitur societatem, qualiscumque sit, ab ordine morali nunquam cogitationem abstrahere. Etenim societas in hoc fundatur, ut bonum aliis velimus; bonum autem, quod aliis maxime velle debemur, est bonum honestum; cui, si quid repugnat, id bonum esse homini nequaquam potest.

Ex notione societatis, quam paulo ante innuimis, claret etiam cur societas, quoties ut subiectum iuribus et officiis instructum spectatur, tamquam unum aliquid consideretur, ac proinde *persona una moralis* et *iuridica* appellari soleat [1]. Nam, cum societas inde habeatur, quod plures in eundem finem ac media illuc ducentia conspirent; profecto individua, quae illam constituunt, idem intelligere, idemque velle atque ad idem contendere oportet. Quare sic se gerant necesse est, quasi eundem intellectum eam-

[1] Hac appellatione distinguitur a persona *physica*, quae non collectione individuorum, se individuo separatim accepto constituitur.

demque voluntatem habeant. Idem igitur subiectum iurium atque officiorum, ad considerationem moralem quod attinet, revera constituunt.

Atque hinc colligi potest iuris socialis a iure individuali diversitas. Etsi enim idem iustitiae conceptus eademque lex naturae singulis hominibus separatim et eorum se sociantium coetui applicetur; nihilominus subiectum diversum est, prout persona *physica* a *morali* discriminatur. Unde, quamquam saepe eadem omnino iura et officia emergant pro societate ac pro singulis individuis (quoties nempe in sola rationali natura fundantur); tamen cum ad naturam collectionis plurium personarum seu ad ipsam societatem, praecise prout societas est, advertitur cogitatio; diversa iura et officia ex illa proficiscuntur, quae in persona physica seorsum inspecta minime considerari possunt. Sic, ut exemplum aliquod afferam, hoc ipso quod persona physica pluribus non conflatur, iuridicis relationibus cum singulis partibus, quibus constat, non afficitur; nulla enim earum *subiectum iuris* est. At persona moralis, cum pluribus personis coalescat, mutuas relationes morales inter totum et partes revera suppeditat; atque ideo *iura* et *officia* exhibet inter eos, qui universam societatem repraesentant eiusque administrationi advigilant, atque eos qui privato funguntur munere et ceu membra socialia simpliciter considerantur.

Societas generatim dividitur in *simplicem* et *compositam*, prout nullis aut aliis minoribus societatibus coalescit. Sed praecipua partitio illa esse videtur, qua societas in *completam* et *incompletam* distribui potest, quae tota quanta est a fine desumitur. Nam bonum, propter quod mutuo iuvamine adipiscendum homo cum aliis sociatur, potest esse vel determinatum in aliquo peculiari genere; vel involvere potest in suo conceptu quamdam universalitatem, ita ut totam veluti personam humanam omnemque eius activitatem attingat. Si primum accidit, societas incompleta vel partialis emergit, quae non quidquid ad hominem pertinet, sed peculiarem finem sibi proponit; nec totam vitam hominis, omnesque eius vires ad se convertit, sed gradum aliquem dumtaxat activitatis determinatasque actiones respicit. Eiusmodi sunt ex. gr. societas litteraria, aut scientifica, aut ad industriam spectans, aliaeque consimiles. Sin autem alterum eveniat, societas completa erit; quae non ad peculiare bonum sociis procurandum restringitur, sed aut quidquid ipsos perficere possit mediis quibusdam sibi propriis adipisci connititur, aut saltem in universam ipsorum activitatem influxum aliquem sibi vindicat.

Huius generis tres societates existunt: *domestica*, *civilis*, et *religiosa*, quae in determinato gyro singularum proprio ad integram hominis personalitatem spectant. Quod autem haec solae tres species perfectae societatis iure numerentur, facile patet. Nam homo, integre acceptus, in triplici relatione considerandus obiicitur. Primum, prout ad se in ratione individui complendum atque perennitate quadam donandum societatem aliquam init; et id habetur vi *familiae*. Deinde, quatenus bonum huius vitae proprium conquirit et relationes cum ceteris hominibus stabiliter ordinat, atque ad hoc suppetit *civilis societas*. Postremo, in quantum directe felicitati alterius vitae et relationibus studet, quibus cum Ente supremo adstringitur, cui muneri sepondet *societas religiosa*. De his igitur tribus societatis speciebus hoc libro disseremus, ut sufficiens iurissocialis notitia ab adolescentibus comparetur. Et quamvis potissimum in societate civili enucleanda insistemus; nihilominus de aliis etiam quantum necesse erit delibabimus; tum quia notionem societatis perfectae ingrediuntur, tum etiam quia cum societate civili arctissimo vinculo copulantur. Familia enim elementa et germen civitatis suppeditat; Societas vero religiosa media exhibet, sine quibus civilis cultura et pax consistere nequaquam possunt ac finem civitatis complet et altius attollit. Haec autem omnia, iuxta ordinem, quem sequimur, separatis capitibus gradatim explicabimus.

CAPUT PRIMUM

DE SOCIETATE DOMESTICA.

Societas domestica, quasi totum ex partibus, ex tribus simplicioribus societatibus coalescit: nimirum *coniugali*, quae in iunctione viri et uxoris posita est ac primum familiae praebet fundamentum; *paterna*, quae viget parentes inter et liberos, qui ex coniugio suscipiuntur, *herili*, quae exsurgit ex domino et servis, qui ad praestanda opera, quae parentes et liberi per se praestare nequeunt, adsciscuntur. Harum trium collectio *familiam* constituit plenam et perfectam. Ut igitur hanc enucleemus, de singulis partibus, unde conflatur, separatis articulis loquendum erit, ea deligendo quae proprie ad ius naturae pertinent et magis intersunt.

Articulus I.

De natura matrimonii.

121. Matrimonium a iure romano definitur: *coniunctio viri et uxoris individuam vitae consuetudinem retinens.* Totum enim quantum est societate constituitur ex individuis diversi sexus coalescente, quae constanti quadam iunctione integrum et completum principium efformant, ex quo generis humani propagatio dimanet. Sapiens enim rerum auctor et ordinator Deus, hominem ita condidit, ut sexu discriminato eamdem naturam in duo veluti subiecta distingueret et iuxta leges a se latas ad unitatem aliquam constituendam dirigeret. Quare etiam utriusque ingenium et dotes ita temperavit, ut utrinque iuvamen et quasi complementum unius ope alterius exsurgeret. Hinc non modo susceptio sobolis, vi cuius homo perpetuitatem quandam sibi impartitur, non aliunde quam ex coniugio haberi potest; verum etiam omnes morales, aptitudines quibus vir aut mulier ornatur ita mutuo respondent, ut inter se harmonice concilientur, et aliae ad alias temperandas vel perficiendas mirifice conferant. Non immerito igitur aliquis dixerit, hac societate fusionem veluti quamdam duarum personalitatum haberi, ex qua integra quaedam et perfecta personalitas emergit, quae humano generi rite propagando idonea sit, et mutuis partium indigentiis apte subveniat. Quapropter etsi essentia coniugii in hoc ponitur, quod unum et indivisibile principium constituatur propagativum humani generis; tamen finis adaequatus est tum sobolis susceptio, tum mutuum auxilium coniugum.

122. Cum tam arcta sit societatis huius colligatio et humanam vitam tam late complectens, stabili admodum fundamento et spatioso niti debet. Hoc fundamentum est amor sincerus et plenus, a quo tamquam ex radice pullulant officia omnia, quibus utraque pars erga alteram adstringitur. Et sane si coniugalis societas exinde constituitur, quod e duabus personis una veluti perficiatur; quomodo id obtineri poterit nisi una alteram perinde spectet, quasi suam veluti partem, vel melius quasi partem quae simul cum ipsa concurrat ad unum aliquod efformandum? At vero id sine arctissima dilectione mutua intelligi nequit. Hac enim dumtaxat entia moralia invicem attrahuntur, et vinculo inter se vicissim copulantur. Porro dilectio eiusmodi a ratione potissimum ingenerari debet. Quare non tam externa corporis venustate, quam moralibus potius personae dotibus et animi veluti lineamentis ex-

citanda est. Quod quidem non modo requiritur ut homine dignus amor ille efficiatur; sed etiam ut stabilis et constans esse possit. Sensus enim mutabilis est; atque ea, quae corpus attinent, brevi deficiunt. Quare sensiles qualitates, sine animi venustate et decore, valde deciduum et defecturum amoris principium suppeditant.

123. Ex iis, quae dicta sunt, luculenter apparet nuptias honestas esse ac rationi consentaneas, quippe quae ordinationi divinae respondeant et inclinationi naturae non modo sensili sed etiam rationali. Ac sane, si Deus sexus differentiam instituit et ita temperavit, ut conformatione sive physiologica sive morali, una pars ope alterius compleretur, et in debito veluti sisteret aequilibrio; hoc ipso utriusque legitimam iunctionem se probasse monstravit. Nam ex rerum relationibus naturaeque ordine finis supremi artificis, omnia sapienter gubernantis, eruitur. Praeterea propagatio humani generis et permansio speciei humanae nonnisi per coniugium haberi potest; eoque dempto, genus humanum una tantum generatione absolveretur. Ergo cum Deus propagari homines et permanere velit (siquidem homo est apex creationis et finis universi visibilis), coniugium intendisse dicendus est. Quare ad ipsum ineundum propensionem homini indidit, dirigendam tamen a ratione, quae dominatrix in homine facultas est; et cuius sublato dictamine, homo infra brutorum conditionem abiicitur.

At quamvis connubium honestum sit, et, ut ait Apostolus, *in omnibus honorabile* [1]; eo tamen longe est praestantior caelibatus. Qua in re duplex caelibatus distingui debet: alter qui vitium, alter qui virtutem suadam et comitem habet. Caelibatus vitiosus ille est, qui idcirco colitur ut nuptiarum onera fugiantur et liberius cupiditati sensili fraena laxentur. Hoc nihil deterius aut detestabilius concipi potest. Vires enim animi et corporis maxime enervat, naturae ordinem pessumdat, ad omnem licentiam et vitiorum coenum pertrahit, familiarum pacem dissolvit, ipsique propagationi hominum reluctatur. Quare non modo execrandus est, sed etiam omni conatu ab hominum societate extirpandus.

Contra, caelibatus, qui virtutis amore servatur, non modo licitus est et honestus, sed etiam summopere commendandus. Licitus profecto est; siquidem, ut diximus, nulla obligatio nubendi quemquam adstringit, praesertim genere humano satis propagato. Et licet coniugium una cum oneribus commoda etiam complura afferat, his tamen valedicere homo potest; in hoc enim nulli iniuriam infert, sed unice iure utitur suo ac libertate circa privatae suae vitae di-

1 *Honorabile connubium in omnibus.* Ad Hebr. XIII, 4.

spositionem, qua certe a nemine spoliari potest. Quod si ad causam, quae ad eiusmodi caelibatum impellit, animus advertitur, multo luculentior veritas, quam tuemur, evadet. Haec enim causa in virtute posita est, cui ut unice addicatur homo, a nuptiis abstinet. Quis vero adeo effrons et impudentis audaciae erit, qui homini facultatem subtrahere velit, quantam maxime possit, perfectionem conquirendi et in sola virtute excolenda augendaque operam collocandi? Neć vero qualemcumque perfectionem status hic complectitur; sed talem, ut excellentior nulla excogitetur. Ea enim homo, etsi corpore coalescat, perinde se gerit, quasi corpore solutus sit unoque constet spiritu; siquidem sensuum perturbationes iugiter subiiciendo, plane perficit ut pars sensilis a rationali quodammodo absorbeatur. Quare is, qui hoc modo est caelebs, iure meritoque tamquam persoua humanam conditionem excedens suspicitur, et longe excelsiore, quam communiter haberi solet, animo praeditus existimatur. Tanto enim robore se obfirmatum ostendit, ut sibi plene sufficiat, quin muliebri auxilio levetur; tanta autem mentis affectuumque altitudine supra vulgarem consuetudinem evehitur, ut sapientiae summique boni dilectioni, connubio quasi caelesti, adhaerescat ac familiae cura liberatus se totum ad exornandum animum virtutemque in aliis promovendam applicet.

Quod cum ita sit, nemini mirum esse debet, si eiusmodi caelibatum summa veneratione semper sapientes omnes mirati sint maximeque laudarint, tamquam aliquid quod homines in angelos vere transmutet. Quod si aliqui inveniuntur, qui tam sublimem vitae statum oppugnant; hi ex eorum grege sunt, qui praeter sensum nihil sapiunt, nec nisi animi procacitate pollent. Cum enim eiusmodi homunciones tam excelso animo, ut statum hunc sequantur, se minime ornatos consciant, et abiecta quadam invidentia se ab aliis virtute superari aegre admodum ferant; tantam humanae naturae dignitatem de gradu deiicere, et vituperare, et, si superis placet, de medio pellere nituntur.

124. Quod autem inflatis buccis inclamant: eiusmodi caelibes humanae societati inutiles esse; eorum non minus inverecundiam quam stultitiam manifestat. Nam societas non est aggregatio quaedam plantarum aut pecudum, in qua quo maior est numerus, eo maior habetur utilitas. Sed est congregatio hominum ratione pollentium, in quibus animi perfectio potissimum quaerenda est. Iam vero caelibes, de quibus loquimur, idcirco a nuptiis abstinent, ut de perficiendo animo unice cogitent et adlaborent. Ergo maximopere curant id, quod potissimum ad bonum hominis et societatis

pertinet. Idque verum est, etiamsi vitam omnino privatam degant, atque ad se in contemplatione veri et amore boni unice exercendos invigilent. Nam qui se perficit, humanam naturam et societatem indirecte perficit, cuius certe est pars.

At aliorum etiam utilitatem, ad mores quod spectat, eorum virtus revera procurat. Hi enim homines exemplo saltem magnopere conferunt ad ceteros homines supra sensum evehendos; cum quia praestantioris boni amorem in animis excitant, cum quia dominatum mentis in corpus iugiter persuadent. Quod si praeter exemplum, curam etiam iuvandi alios et educandi adiungunt, mirum in modum augescit utilitas, quae ex iis in societatem redundat. Nemo enim est aptior ad alios disciplina imbuendos, quam is qui, nuptiarum onere solutus, familiae regendae negotiis non distinetur. Quis autem magis idoneus ad sapientiam aliis communicandam excolendosque mores reperiri potest, quam is qui sapientiae unice studet ac temperandae cupiditati virtutique excellentissimo quodam gradu acquirendae se penitus mancipavit? Id adeo natura ipsa duce et magistra clarescit, ut barbari Americae nondum ad civilem cultum adducti ministros protestantes, qui se loco sacerdotum catholicorum ad illos erudiendos obtrudunt, interrogare soleant num uxores habeant necne; ac responso affirmante suscepto, ab iis se edoceri detrectent.

125. Aliae quaestiones agitari possent, quas inter haec eminet: num natura et finis matrimonii exigat, ut sit unius cum una, seu an polyandriam et polygyniam excludat.

Cui ut breviter satisfaciam, dico primum coniunctionem unius mulieris cum pluribus viris iuri naturae repugnare. Adversatur enim fini praecipuo nuptiarum, nempe procreationi et educationi prolis. Haec enim incerta redderetur, quia sciri tunc non posset a quo parente sit genita; ut cetera praetermittam, quae huius rei turpitudinem patefaciunt.

Quoad polygyam vero, seu unionem unius viri cum pluribus uxoribus, ea susceptioni certae prolis non quidem opponitur, at naturae matrimonii parum consonat. Exinde enim contractus aequalitas et completa fusio duarum personalitatum in unam non haberetur. Longe enim inferior tunc esset conditio mulieris, quam viri; et mutuus amor defervesceret. Tum etiam pax et tranquillitas iugiter turbaretur. Ut enim recte inquit Heineccius: « Plures unius viri uxo- » res invidia, zelotypia, aemulatio, et mille aliae causae quotidie » collidunt. Iam enim mulier mulieri venustiori, iuvenculae, foe- « cundiori, magisque amabili; iam plures earum marito unam aut « alteram sibi praeferenti; iam eadem alterius liberis erectioris in-

« genii vel patri paulo carioribus succenset 1. » Quare etsi in veteri testamento ad fidelem populum multiplicandum pluralitatem uxorum, utpote iuri naturae non penitus repugnantem, Deus indulserit; tamen utpote rationi non satis conformem, in novo plane prohibuit: potissimum quia per legem Evangelicam matrimonium ad primitivam et completam sui perfectionem restituit et ad unionem Christi cum Ecclesia, quae una est, significandam evexit.

Denique advertimus, matrimonium vi suae naturae exquirere ut libere ineatur et mutuo coniugum consensu. Totum enim, quantum est, in amore fundatur utriusque partis, qui certe cum violentia ad iunctionem cogente et dissensu unius saltem coniugis conciliari nequit. Cui accedit quod circa rem versatur, quae ad ius individuale innatum maxime pertinet; ac proinde nonnisi personalis libertatis exercitio contrahi potest. Atque haec de primae huius societatis natura, quae totius familiae fundamentum est, satis quidem dicta sint.

ARTICULUS II.

De mutui coniugum officiis.

126. Matrimonium in primis sic ineundum est, ut personae habiles sint ad finem illius consequendum. Unde aetas idonea requiritur, quae firmitatem et evolutionem aptam includat non modo corporis, sed etiam mentis. Non enim ad prolem dumtaxat procreandam, sed etiam rite educandam; tum ad mutuum sibi levamen afferendum, et domum, quam inchoant, sapienter administrandam advertere animum coniuges debent.

Opus est etiam ut aliqua nimis arcta naturalis coniunctio eos, qui matrimonio inter se uniri cupiunt, ante non liget; ex qua relatione et officia dimanent, relationibus et officiis coniugum non satis consentanea. Secus enim ordo naturae perturbaretur; a quo discedere nulli unquam licet. Hinc iure naturae omnino vetantur nuptiae inter parentes et liberos; officia enim reverentiae et subiectionis, quae liberos afficiunt erga parentes, relationibus aequalitatis contradicunt, quae inter coniuges vigere debent. Quoad ceteros vero gradus consanguinitatis aut affinitatis, etsi initio generis humani, necessitas propagandi speciem nuptias inter eos ordini non repugnantes effecerit; tamen, hac deinceps summota necessitate, contrarium omnino dicendum est. Qua in re prolixa

1 *De iure naturae et gentium* l. 2, c. 2.

nimis nec semper facilis esset disceptatio, si de omnibus singillatim disserere vellemus, quod nos a brevitate, quam sequimur, longe abduceret. Quocirca generatim quasi per transennam innuimus, eiusmodi gradus, si valde proximi sint et relationes gignant relationibus mutuis coniugum contradicentes omnino, iure naturae illicitas reddere nuptias; sin autem relationibus iis non prorsus opponantur, non satis conforme rationi matrimonium efficere et in particulari definiendos esse ab illa auctoritate, cui per se matrimonium subiici demonstrabimus.

127. Necessarium quoque est ut qui matrimonio copulantur, nimia aetatis differentia non discrepent inter se. Vix enim credibile est mutuum amorem, qui fundamentum connubii est, haberi posse, aut deinceps duraturum esse inter vetulam et adolescentem, vel viceversa. Demum, attendi etiam debet, an tantum rei familiaris suppetat, ut onera matrimonii sustineri valeant. Secus brevi intoleranda paupertas, infelicissimum efficiet illum statum, qui ad levamen potius conquirendum feliciοremque vitam efficiendam assumitur. Haec tamen non absolute a ratione iubentur, sed tantum inculcantur. Si quis autem contra facere velit, suo iure uti potest, et individuali libertati iniusta vis inferretur, si societas impedimentum apponeret.

128. Quae dixi, matrimonium ineundum spectant; eo autem inito sic coniuges se respicere debent, ut alterum ad alterum omnino pertinere intelligant. Hinc violatio fidei coniugalis ex ipsa essentia matrimonii iuri naturae gravissime repugnat. Immo fides eiusmodi omnino requirit, ut non modo factis minime laedatur, sed etiam affectu; nec coniux amorem coniugi debitum cum aliena persona communicet. Totum enim se illi tradidit; proinde quoad animum etiam, qui potior in homine est pars. Deinde simul habitare tenentur; id enim ius possessionis quod alter in alterum habet, et natura societatis fert, qua invicem adstringuntur

Quoad regimen vero familiae et negotia definienda, generatim suprema potestas in viro residet; cuius proprium est auctoritate sua uxorem regere. Qua in re longe a veritate discedunt recentiores illi, qui non qualemcumque sed omnino perfectam aequalitatem inter virum et uxorem adstruunt. Quos inter Ahrens, Krausii doctrinam sequutus, licet functiones in familia obeundas pro viro et uxore diversas statuat; utriusque tamen conditionem omnino aequalem esse dicit, ita ut nulla proprie in altero sit maritalis potestas. Aperte enim ait, admitti non posse mulierem moraliter et iuridice viro inferiorem esse, ac potesteti subiectam, quam

matrimonialem appellant [1]. Et inferius addit: Natura matrimonii potestatem maritalem minime patitur, sed familia duobus capitibus instructa est, altero quod eam foris repraesentet, altero quod eius interiorem vitam dirigat.

At ut omittam incommoda et perturbationes, quae ex hac aequalitate et duplicitate monstruosam capitum in familia sequerentur; certe tum physiologia tum psychologia tum etiam communis hominum sensus et ipsae sacrae litterae ad oppositum iudicandum nos adducunt. Enimvero negari nequit structuram mulieris imbecilliorem esse viro, qui fortitudine corporis, agilitate virium, firmitate membrorum longe praestat. Vires autem animi, ut prudentia consilii, et voluntatis constantia, multo excellentius in virili sexu explicantur, licet quoad essentiam aeque in muliebri insint. Hinc natura ipsa duce ac magistra apud omnes gentes vir in familia praest mulieri, nec contra hunc morem aliquid unquam novatorum voces valere potuerunt. Sacrae autem litterae id perpetuo confirmant. Ait enim Apostolus: *Mulieres viris suis subditae sint... Quoniam vir caput est mulieres, sicut Christus caput est Ecclesiae* [2]. Et S. Petrus: *mulieres subditae sint viris suis* [3]. Cavendum tamen est ne imperium eiusmodi in despotismum et tyrannidem degeneret, cum revera non sit nisi directivum, atque tale ut potius honestate et ratione impellat, quam vi ad obediendum adducat. Immo quantum decens erit, curare debet vir, ut, quae ad familiae administrationem pertinet, potius ex communi consensu peragantur, quam odioso quodam imperio. Etsi enim uxori praeest, praeest tamen ut sociae non ut famulae. Ubi autem perperam dissentire illam conspicit, auctorictate sua libere utatur, ea imperando quae ad familiae commodum et tranquillitatem conducere iudicabit. Omnium enim ineptissimus ac maxime bardus maritus ille censendus esset, qui uxori totum familiae regimen traderet, ac, mutata conditione, eius arbitratu omnia gurbernari sineret.

Quod vero ad negotiorum partitionem attinet, recte dici potest ad virum, qui maiori amplitudine intelligentiae donatur ac facilius ordinem concipit et externas familiae relationes, pertinere ut domum suprema quadam auctoritate dirigat, eamque extrinsecus repraesentet. Quae vero internam familiae curam respiciunt, ea melius a muliere exercentur; siquidem mulier aptior est ad eiusmodi minutiores relationes concipiendas, et ad interius se colli-

1 *Cours de droit naturel.*
2 *Ad Ephesios* c. V, v. 22.
3 Epist. I, c. III, v. 1.

gendam propensior. Sic mirifice una pars supplebit quod alteri deest, et auxilium ac levamen alterius fiet.

Denique partes viri erga uxorem erunt, illam dirigere, nutrire, defendere, instruere, atque eo magis honore prosequi, quo vi sexus infirmior illa est. Vicissim partes uxoris erunt, sponsum pariter amare ac revereri, eiusque placita veluti leges a Deo sibi impositas accipere; rei familiari et tutelae filiorum diligentem operam impendere, domesticis penetralibus custodiri velle, externis negotiis defatigatum virum suis curis reficere ac levare. Uterque autem tam arcto iunctionis vinculo se mutuo teneri intelligant, ut unus animus in duobus sit corporibus, ac proinde idem sentiant et velint, resque alterius ad alterum pertinere arbitrentur, utpote qui eiusdem fortunae sunt socii. Quod facile erit, si amorem illud, unde primitus ad matrimonium ineundum moti sunt, iugiter servare ac fovere studeant.

Articulus III,

De indissolubilitate matrimonii.

129 Qui protestantismo adhaerent philosophi, quamvis et ipsi divortiorum licentiam reprehendant, tamen generatim matrimonium dissolvi posse aiunt, propter intolerandos alterutrius coniugis mores aut gravi alia causa, qualis esset adulterium, malitiosa desertio, aut quidquid aliud fini coniugii adversatur. Ahrens vero, quem saepe meminimus, fatetur quidem coniuges hac voluntate initio coniungi, ut perpetuo in societate, quam contraxerunt, maneant (quippe oppositum conciliari non posset cum dilectione, quae matrimonii fundamentum est); at facta deinceps intervenire posse asserit, quae coniugii dissolutionem provocent [1]. Quo casu coniuges liberos manere dicit tum moraliter tum iuridice ad novas cum alia persona nuptias contrahendas.

At haec valde inconsiderate dicta sunt et impietatem continent. In primis enim, cum non de re abstracta sed de matrimonio, quale nunc viget, sermocinandum sit, in eoque determinando divina potestas se ingesserit; non ita ex iure tantum naturae definienda quaestio est, ut de positivo hac in re Dei praecepto omnino taceatur. Deinde distinguendum est divortium imperfectum, seu separatio coniugum quoad cohabitationem dumtaxat, manente vinculo, a divortio perfecto, quod vinculum etiam abrumpat ac potesta-

[1] Opere alias citato pag. 170 et seq.

tem ad altera vota transeundi coniugibus faciat. His praeiactis, ad quaestionem enucleandam accedimus.

130. Principio itaque certum est matrimonium per se spectatum, quod ipse concedit Ahrens, voluntatem perpetuae unionis in sponsis subaudire, nec vi suae naturae unquam abrumpi. Id enim exquirit amor, quo ad hanc societatem ineundam homines impelluntur, et ipsa eius indoles manifestat, cum ad unam veluti personalitatem ex duabus conflandam tendat. Nihilominus contingere poterunt circumstantiae, quae imperfectum divortium suadeant, atque a cohabitatione coniuges separari iubeant vel permittant. Si enim (quod ne accidat omni cura cavendum est) mutuus amor non modo defervescat, sed in odium convertatur, ita ut tranquillitas vitae et pacifica domus gubernatio haberi amplius nequeat, vel aliud simile contingat scopo coniungii omnino repugnans; certe non modo licita sed laudabilis erit, immo quandoque etiam necessaria, coniugum separatio. Pariter si coniugum alteruter fidem matrimonii violet aut perversa fuga socium deserat, vel graviter divexet; ius alteri erit a nocente discedere ad se iniusta oppressione liberandum aut alterius scelus tali separatione puniendum. Id tamen quoad cohabitationem tantum intelligendum est; hoc enim sufficit ad malum illud avertendum, nec aliud revera probant rationes, quae a defensoribus divortii afferuntur.

131. At quoad divortium perfectum, in quo non solum cohabitatio removeatur, sed vinculum ipsum coniugii pereat; negari non potest id a perfectione huius societatis penitus excludi. Concipi enim nequit vera unitas moralis duarum personalitatum in unam integram et completam, nisi earum iunctio perennitate et constantia minime defectura donetur. Et sane sola cogitatio vel suspicio hypotesis obventurae, qua coniugale vinculum rescindatur, valde debilitat in coniugibus amorem illum, quo arctissime teneri debent: nec facile sint ut ipsi se considerent tamquam una vita viventes, eiusdemque sortis omnino participes. Quo enim animo pars una alteram adscire posset ad intimam affectuum rerumque omnium, quas possidet, communicationem, nisi illam tamquam perpetuo ad se pertinentem cogitaret? Communicatio etiam mutua bonorum, in hac societate tantopere requisita, labefactatur; quia non amplius res unius tanquam ad alterum aeque pertinentes spectaretur, sed uterque coniux privatae utilitatis studio iugiter tentaretur. Timenda enim semper esset divisio et omnimoda separatio. Tandem aequalitas contractus valde laeditur; quippe cum in hypothesi solubilium nuptiarum longe inferior sit conditio mulieris, quae primo iuventutis flore et praerogativa virgini-

tatis orbata vix aut ne vix quidem inveniret cui iterum nubat. Ut omittam pericula, quibus ipsa certae sobolis procreatio et educatio obiicitur. Profecto educatio ius quoddam est indivisibile, quod ad utrumque parentem simul spectat; et cuius exercitium pene tertiam partem vitae filiorum occupat. Quomodo igitur perfici iuxta ordinem naturae poterit, nisi stabilis et perpetua societas coniugalis habeatur?

132. Nihilominus negari nequit, solo iure naturae considerato, nonnullos contingere eventus, in quibus absoluta indissolubilitas non satis evidenter appareat. Qua in re apposite Bellarminus « Si « consideremus, inquit, matrimonium ut officium naturae ad pro« pagandam sobolem, aegre potest reddi ratio cur ob sterilitatem « coniugis non liceat eam dimittere aut aliam ducere 1. » Idem dicatur si coniux perpetuo morbo laboret aut socium malitiose deserat. Etsi enim ad cetera incommoda generatim cavenda atque ad vitandas fraudes, quae irrepere possent, et sollicitiores in proprio officio continendos coniuges, longe opportunius videatur si etiam pro hisce aut consimilibus circumstantiis coniugale vinculum non abscindatur; tamen hoc non absolutam necessitatem eius perpetuitatis sed maiorem naturae congruentiam ostendit, ex qua legitima auctoritas ad eam praecipiendam sapienter moveatur. Quare decretorium argumentum, cur nuptiae in lege Evangelica omnino indissolubiles sint, ex divina praeceptione depromitur, quae tantam firmitatem huic vinculo impertiit, ipsumque nativae suae perfectioni restituit. Matrimonium enim in Ecclesia evectum est ad dignitatem Sacramenti indissolubilem Christi cum Ecclesia unionem significantis. Unde, ut inquit Apostolus, nonnisi morte alterutrius coniugis abrumpitur ita, ut iterum nubendi sit facultas 2. Immo, ut ait ipse Christus in Evangelio, iam a mundi exordio hoc praeceptum a Deo datum homini fuit, nec nisi ob pervicaciam animi iudaeis in lege veteri repudium uxoris in sola adulterii causa permissum est. Sed remota imperfectione illorum temporum, et homine vi gratiae ad longe nobiliorem ordinem adducto, consentaneum fuit ut matrimonium ad

1 *De Matrimonio* l. 1, c. 4.

2 En Pauli verba ad Roman. c. 7: « *Nam quae sub viro est mulier vivente* « *viro alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege* « *viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.* » Tum prima ad Corinth. c. 7: « *Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt, prae*« *cipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesse*« *rit, manere innuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimit*« *tat*, etc.

primitivam sui institutionem revocaretur, atque ad completam propriae naturae perfectionem, quae perpetuitatem exquirit. Idque eo congruentius effici potuit, quod Deus dum eiusmodi onus imponit, interna etiam ope gratiae auxilia ministrat, quibus facile perferatur.

133. His expositis, opus non est ut in difficultatibus, quae oggeruntur, enodandis moremur, cum per se penitus corruant. Incommodis enim et perturbationibus, quae ex pravitate unius coniugis forte oriantur, satis medetur divortium imperfectum, quod ob graves causas licitum esse diximus. Quod autem separatione peracta, innocens pars continentiam servare teneatur, licet invita, et sine culpa, si grave est, tolerari debet; sicut toleratur ab iis, qui, licet nupturiunt, tamen ex paupertate aut morbo aut alio defectu nubere prohibentur. Atque id rebus humanis vitio vertendum est, quae semper in aliquo deficiunt. Ceterum si hoc malum cum longe deterioribus damnis comparetur, quae non in aliquo individuo, sed in tota societate ex dissolutione nuptiarum orirentur; optabilius certe, et longe levius esse videbitur, quam solubilitas vinculi maritalis. Atque hinc etiam responsum sumes pro difficultate, quae ex sterilitate coniugis depromitur. Nam susceptio liberorum in individuo uno vel altero non est tanti, ut maiori bono ex perpetuitate vinculi coniugalis in universum genus hominum proveniente praevaleat.

Articulus IV.

De relatione matrimonii cum potestate civili.

134. Silentio hic praeterire non possumus quaestionem, de qua iuristae nonnulli tantopere delirarunt. Cum enim hi conspicerent matrimonium contractum esse quemdam, qui ab homine in societate constituto perficitur; illud non modo in civilibus effectibus, sed etiam in existentia et intrinsecis conditionibus potestati civili subiectum esse dixerunt. Qua in re duo peccarunt. Primum, naturam huius contractus perperam intellexerunt; deinde elevationem eiusdem a Christo factam non cogitarunt. Ad eos igitur refellendos sub duplici aspectu matrimonium consideramus, nimirum in sua perfectione mere naturali, quatenus contractus est; et in sua perfectione supernaturali, quatenus ipse contractus ad dignitatem sacramenti in Ecclesia evehitur. Sub utroque autem respectu eius existentiam et internam vim a potestate civili pendere non posse demonstrabimus.

Principio animadvertimus totam hac in re confusionem inde profectam esse, quod iuristae illi Statum politicum cogitaverint tamquam omnipotentia quadam instructum, vi cuius iura omnia, quae civibus inhaerent, progignat conservetque. Id autem falsissimum est.

Nam Status civilis non aliud sibi vindicat, nisi ut pacem terrenam et iustitiam inter socios procuret; sed multa iura subaudit iam exsistentia, quibus non internam vim sed externam tantum tutelam impertit. Qua in re ut error vitetur, dispiciendum est cuius generis sint iura de quibus agitur. Praeter enim iura socialia, quae ex facto societatis politicae enascuntur, adsunt iura mere individualia, adsunt iura domestica, adsunt iura religiosa, quae altiorem et a societate civili independentem habent originem. In haec se ingerere civilis potestas minime potest, quin in alienam segetem falcem iniiciat; sed eos solos respectus quoad illa moderatur, qui ex iisdem tamquam surculi ab radice enascentes ordini civili se interserunt, atque ideo civiles effectus vocantur. Tales sunt ex. gr. confinia potestatis paternae, vi naturae non satis determinata, ordo successionis in haereditate capienda, tempus emancipandi filios, tutela publica coniugibus praestanda et alia huiusmodi. His praeiactis sequentem constabilimus propositionem.

Propositio.

Matrimonium, exceptis effectibus mere civilibus, in ceteris potestati civili non subditur.

Prob. I. Nequit subiici potestati civili id, quod ad iura pertinet mere domestica, personalia, religiosa. Atqui tale est matrimonium vi naturae. Ergo etc.

Societas civilis subaudit societatem domesticam; ac proinde eius iura non creat, sed agnoscit et tuetur. Quare ea omnia, quae ad constitutionem ipsam familiae, atque eius internum regimen spectant, nequaquam civili potestati subiiciuntur; siquidem id, quod natura sua antecedit aliud, independens ab illo est. Iamvero matrimonium ad ipsam constitutionem familiae pertinet; quippe quod fundamentum est et germen societatis domesticae, quae stabili unioni virum inter et mulierem superstruitur.

Itemque, societas civilis subaudit personam; atque ideo ea iura tangere nequit, quae personalitatem ipsam attingunt. Iamvero, ut superius ostendimus, matrimonium ad ipsam integrationem et complementum personalitatis humanae refertur. Ergo in se et quoad

sui constitutionem potestati civili non subiicitur. Immo tanta est eius independentia a quavis auctoritate mere humana; ut ne ipsa quidem paterna potestas, quae anterior est et divinior potestate civili, se aliter in matrimonium ingerere possit, nisi sola directione et consilio. Unde Ecclesia Dei, in Concilio Tridentino congregata, firmiter obstitit Galliae postulanti, ut inter conditiones ad validitatem matrimonii requisitas consensus parentum decerneretur [1].

Denique, societas civilis subaudit religionem, quae essentialis homini est, in quantum est homo. Iam vero matrimonium res est religiosa; nempe ad relationes pertinens, quae inter Deum et hominem intercedunt. Etenim per coniugium homo constituitur Dei minister et instrumentum in opere vere divino, nempe in creatione entis rationalis. Et sane, homo per matrimonium efficitur causa et principium productionis alterius hominis. Haec autem productio divina est tum ratione sui, quia exquirit interventum peculiarem Dei propter animam spiritualem quae ab ipso condenda est; tum ratione finis, quia ordinatur ad existentiam et educationem impartiendam adoratori et glorificatori supremi Numinis; tum ratione obiecti, quia viventem Dei imaginem gignit propter expressam similitudinem Divinitatis quae in homine insculpta est. Hinc apud omnes gentes sive cultas sive barbaras, matrimonium inter religiosas cerimonias semper celebratum est et sacerdotum ministerio.

Prob. II. Hactenus matrimonium consideravimus in ordine mere naturali; quid vero dicendum si, ut Christianos decet, idem in ordine supernaturali contemplemur? Matrimonium a Christo evectum est in Ecclesia ad dignitatem sacramenti. « Si quis dixerit « matrimonium non esse vere et proprie unum e septem Sacra- « mentis legis Evangelicae a Christo Domino institutum, sed ab « hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anathema sit [2]. » Atqui Sacramenta, utpote quae maxime ad religio-

1 En sacrosanctae Tridentinae Synodi decretum, quo licet vetet matrimonia sine consensu parentum contracta, tamen ea valida esse sancit. « Tametsi dubitandum « non sit, clandestina matrimonia, libero consensu contrahentium facta, rata et « vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, proinde iure damnandi « sunt, ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera et rata esse negant, « *quique falso affirmant matrimonia a filiisfamilias sine consensu parentum* « *contracta irrita esse et parentes ea rata et irrita facere posse; nihilominus* « *sancta Dei Ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque pro-* « *hibuit.* » Conc. Trid. Sess. XXIV. *De Reform. matrim.* c. I.

2 Concilium Tridentinum Sess. XXIV, can. I.

nem pertineant, nullo modo subiiciuntur potestati civili, sed sola auctoritate ecclesiastica temperantur. Ergo etc. 1. Quod argumentum tantae evidentiae est, ut pluribus confirmari non egeat.

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Ratio Sacramenti separari potest a ratione contractus. Id vero si fiat, matrimonium subiici poterit auctoritati civili tamquam merus contractus.

Resp. Haec obiectio duplici ex parte vacillat. Primum, quia ratio Sacramenti nullo modo separari potest a ratione contractus; propterea quod ipse contractus evectus est ad Sacramentum, seu in Sacramentum conversus est. Secus non ipsum matrimonium, quod certe cum contractu confunditur, diceretur esse Sacramentum, ut Ecclesia definivit; sed ei Sacramentum adiunctum fuisse dicendum esset, quod personis iam matrimonium iunctis administretur. Deinde vacillat obiectio ex eo, quod matrimonium, etiamsi ut contractus mere naturalis consideretur, potestati civili subiici nequit. Etenim, quemadmodum supra probatum est, etiam sub tali consideratione est res quae natura sua ad ius individuale, domesticum et religiosum pertinet.

Obiici II. Ante adventum Christi potestas civilis matrimonia moderabatur. Ergo signum est quod si matrimonium ut merus contractus inspicitur, potestati civili subiicitur.

Resp. In primis ineptum est desumere normam veri iuris a moribus et constitutionibus vitiatis populorum gentilium. Secus perfecta servitus, qua mancipia considerabantur ut res non ut personae, dicenda esset ordini naturae conformis; siquidem iusta et legitima ab omnibus gentibus habebatur. Deinde, supremi imperantes idcirco tunc in matrimonium, quemadmodum in alias etiam res sacras se ingerebant, quia potestati civili etiam sacerdotalem aliqua saltem ex parte in se copulabant. Sic Romani imperatores Pontificatus maximi dignitate fulgebant. At vero in lege evangelica iura Sacerdotalis imperii a iuribus imperii civilis disiuncta sunt; atque his eventuum humanorum rotae relictis, illa Apostolis eorumque successoribus unice tributa sunt.

Obiic. III. Potestas civilis potest imperare et leges imponere ceteris contractibus. Cur hic unus, qui matrimonium constituit, excipiendus est a communi conditione?

1 Haec quae hoc loco tantum innuimus, fusius pertractata reperies in nostro opusculo: *Il Matrimonio e lo Stato.* Napoli 1851.

Resp. Id procedit a peculiari indole huius contractus, quatenus a ceteris omnino discriminatur. Nam ceteri contractus non respiciunt personam ipsam, sed vel res vel actiones eiusdem circa externam omnino materiam. Tum etiam non respiciunt familiam propagandam et novam fundandam, sed in meris relationibus versantur inter familiam et familiam vel inter personam et personam. Unde natura sua ordinem socialem ingrediuntur, a domestica societate diversum. At matrimonium, ut diximus, familiam intrinsecus attingit, quae tempore et essentia anterior est societate civili, et ad complementum refertur ipsius personalitatis humanae.

Obiic. IV. Ergo ob eamdem rationem neque potestati religiosae, saltem in statu naturali, matrimonium, prout contractus est, subiici posset.

Resp. Nego paritatem. Nam matrimonium etiam ut contractus naturalis est res sacra propterea quod, ut diximus, instituit ministerium quoddam sacrum, nempe coadiutores et instrumenta Dei in productione entis ratione praediti. Insuper ordo religionis ordinem ipsum individualem et domesticum permeat; siquidem relationes ad Deum personam ipsam humanam et familiam intime afficiunt. Unde ab auctoritate religiosa individuum prout individuum est et ordo domesticus iure temperatur. Quod dici non potest de auctoritate civili, quae solos respectus publicos ad ordinem materialem spectantes respicit.

Obiic. V. Matrimonium est fundamentum familiae et consequenter civitatis, ad cuius bonum summopere confert. Ergo ob hanc causam a civili potestate intrinsecus regendum est.

Resp. *Conc. Antecedens;* et *nego Consequens.* Ut sapienter observat Aristoteles: *non omnia quae necessaria sunt civitati, partes sunt civitatis* [1]. Et sane religio et cultus Dei summopere ad civilem societatem intersunt. Ergo dicemus religionem et cultum divinum civili potestati subiacere? Ineptissima est eiusmodi argumentandi ratio: haec vel illa res in bonum societatis valde redundat; ergo eius administratio civili potestati subiicitur. Si ita esset, pari modo inferri posset negotia politica ad auctoritatem religiosam pertinere; quia certe ad religionem interest ut bene et sancte peragantur. Ex eo quod aliquid in utilitatem cedit alicuius subiecti, non aliud inferri potest nisi ipsius interesse ut res illa bene procedat; sed minime sequitur eamdem eius dominio subdi. Hoc enim non ex subiecto cui utilitatem affert, sed ex natura obiecti et ex fine, quem res per se et primitus spectat, diiudicandum est.

1 *Polit.* l. 7, c. 8.

Articulus V.

De officiis parentes inter et liberos.

135. Ex societate coniugali mox naturae ipsius cursu societas alia oritur parentes inter et liberos, qui ex coniugio suscipiuntur. Cum enim hi in maxima indigentia enascantur rerum omnium, quae ad vitam conservandam et mores informandos pertinent, inditus parentibus amor est, quo ad eosdem alendos tuendosque atque, pro convenientia finis, disciplina imbuendos incitantur. Qui amor non modo instinctivus est, cuius umbram in bestiis quoque videmus, verum etiam rationalis, seu ex ordinis naturalis conceptione ingeneratus. Proinde gravissimum officium in parentibus gignit providendi suis natis tum quoad corpus tum quoad animum; donec illi ad aetatem, qua sibi prospicere possint, perveniant; atque ex hoc officio ius efflorescit adhibendi media eidem opportuna.

Porro haec parentalis societas definiri posset: *coniunctio plurium personarum, quae per ipsam naturam educationis gratia sociatae sunt.* Quae definitio ut rite intelligatur, animadvertendum est, idcirco dici *plurium personarum*, quia saltem proles una et parens unus exquiritur; addi vero *per ipsam naturam*, quia non ex contractu aliquo, ut nonnulli stultissime opinantur, sed vi ipsius nativitatis filii cum parentibus hac societate adstringuntur. Denique illa verba *educationis gratia* finem eius societatis innuunt, qui uno vocabulo *educationis* exprimitur quatenus ea voce comprehendantur curae omnes, quibus eget soboles ut rite succrescat et bonis moribus instruatur.

136. Iamvero haec educatio non unius tantum sed utriusque parentis propria est; attamen potiori iure ad patrem pertinet, qui proprie familiae caput est et morali perfectioni communicandae aptior. Nihilominus primis annis, cum proles nullius rationalis educationis capacitatem habet, melius exercetur a matre, quae tunc huic praestando officio longe est accommodatior. Ad hunc autem finem obtinendum potestas parentibus inest, quae *patria* nuncupatur; propterea quod in patre potissimum residet, qui magis, ut diximus, officio educandae prolis adstringitur. Et re sane vera, quomodo concipi posset obligatio ad id praestandum, quin continuo facultas concipiatur et ius ea praescribendi, quae ad rectam hanc educationem prosequendam requiruntur? Cui vicissim potestati debitum in filiis obtemperandi respondet

atque implendi ea, quae a parentibus praescribuntur. Et quoniam educatio in tantum filiis debita est a parentibus, in quantum hi illos genuerunt; hinc, licet finis patriae potestatis sit filiorum educatio, tamen causa et fundamentum generatione continetur [1]. Quare elucet delirare in primis Hobbesium, qui eam repetit ex iure victoriae [2], quatenus infans a parentibus primum occupatur. Quod si ita esset, obstetrix plerumque hanc patriam potestatem acciperet, siquidem ipsa est quae prius ceteris infantem occupat. Fallitur insuper Puffendorfius, qui potestatem illam deducit ex debito socialitatis et tacito filiorum consensu [3]. Peccat etiam Ahrens, qui ex sola educatione ius patriae potestatis derivat [4]. Etsi enim idcirco patria potestas a natura tribuatur, ut parentes proli educandae advigilent; tamen id exprimit finem, qui intenditur, non vero radicem, ex qua ius ipsum pullulat.

137. Mensura huius patriae potestatis desumenda est ex fine, qui, ut dixi, in congrua educatione cernitur, et ex iure quod parentes habent regendi familiam, quatenus societas quaedam est. Et quoniam omne ius coactivum est, et pervicax filiorum voluntas curas parentum inutiles reddere posset; hinc facultas etiam eos castigandi ac vi ad obediendum adigendi parentibus a natura tribuitur. Qua in re aetatis aliqua ratio habenda est. Quae enim in prima pueritia decent, cum filii nullo pacto ratione et consilio duci queunt, dedecent sane in adultiore aetate, cum iam satis maturo iudicio utuntur; et se aliquo saltem pacto regere valent. Atque ita succrescentibus filiorum annis patria potestas mitius explicatur et angustius, donec tandem ad eas dumtaxat se porrigat actiones, quae morum honestatem et regimen familiae respiciunt, in quam natura sua semper parentes potestatem habent [5].

1 Ad rem Grotius : « Generatione parentibus ius acquiritur in liberos; utri- « que inquam parentum, patri ac matri; sed si contendant inter se imperia, « praefertur patris imperium ob sexus praestantiam » *De iure belli et pacis* l. 2, c. 5.

2 *De Cive* c. 9.

3 *De Officiis hom. et civis* l. 2, c. 3.

Consensus eiusmodi vel liber esset vel necessarius. Neutrum dici potest. Non primum, quia a neutra parte, etiamsi simul consentiant, retractari potest. Non alterum, quia qui necessario consentire tenetur, ab aliqua praecedenti lege adstringitur, quae consensum antevertit, atque ad ipsum ponendum obligat.

4 Opere saepe citato pag. 275.

5 Hinc leges civiles triplicem classem eorum, qui sub patria potestate degunt, distinguere solent; idest *infantium*, quibus nullum iurium civilium exercitium conceditur; *impuberum*, quibus pars tantum tribuitur; et *minorum*, qui usu ampliore quidem horum iurium, at non completo donantur, donec penitus emancipentur.

Hinc electio status, cum res non sit ad educationem pertinens, aut ad familiam, cui parentes praesunt sed potius personam ipsam filiorum et vitam ab iis in posterum ducendam respiciat; parentum voluntati minime subiecta est. Poterunt utique parentes, immo etiam debent, consilio et cohortatione filios in ea dirigere, a quibus eorum sententia sine gravi causa repudianda non est; at definire et cogere nequaquam possunt, quin ius sibi arrogent, quo reapse destituuntur. Atque haec de patria potestate satis quidem dicta sint [1].

138. Venio nunc ad determinata officia parentum et liberorum innuenda. Atque ad parentum quod attinet, educatio, cui operam daturi sunt, corpus simul et animum filiorum respicit, vitamque tum physicam tum etiam moralem. Ergo ut liberos alere atque curis assiduis in integritate et sanitate corporis conservare; sic eos instruere debent quoad officia naturae rationalis propria, sive erga seipsos sive erga alios, sive potissimum erga Deum [2]. Quod sane praestabunt non modo doctrina et cohortationibus, verum etiam exemplo; quo puerili in prima illa aetate, maxime ad imi-

1 Perperam nonnulli, quos inter Puffendorfius et Thomasius, patriam potestatem pro ratione delicti usque ad summum ius vitae et necis exstendi voluerunt. Id enim ex fine educationis minime sequitur, cum filius corrigi omnino nescius e domo eiici possit. Praeterea poena tam atrox valde adversatur amori, qui ad bonum filii procurandum impellit. Quod si apud romanos tale ius concessum fuit, id non e patria potestate manavit, sed ex suprema auctoritate quo respectu familiae regendae patres ante exortam societatem civilem potiebantur.

2 Inepta igitur et impia existimanda est methodus institutionis *negativae* et *atheisticae* propositae a Rousseau in libro, quem inscripsit *Emile ou de l'education*. Iubet enim ut cum pueris aut adolescentibus, qui erudiuntur, nullus sermo misceatur de Deo, de anima, de religione, donec ad aetatem octodecim aut amplius annorum pervenerint. At si ita esset, oporteret in primis adolescentes usque ad tam adultam aetatem praestantissimo ex officiis hominis deesse, cultui nimirum Deo debito. Deinde quomodo virtutibus rite informari possent (quod tamen ipse Rousseau valde inculcat), sine notitia praestantiae animi et rationis respectu corporis et sensus, sine cognitione futurae vitae et ultimi finis, ad quem tandem homo spectat? Tertio, ut ipse fatetur Rousseau (loc. cit. c. I, pag. 138), nullum est periculosius vitae humanae intervallum, quam illud quod intercedit a nativitate usque ad aetatem duodecim annorum, cum affectus qui tunc animo imprimuntur adeo profundas radices agant, ut fere impossibile sit ea deinceps evellere. Quomodo igitur futuro adolescentis bono consultum erit, si is de anima ac de Deo, ceterisque veritatibus, quae has subaudiunt, nihil cogitare non modo ea aetate sed etiam provectiore assuefiat? Sperandumne erit, tam longam consuetudinem, quae virginalem illum animum occupavit, contraria deinceps superari posse? Praesertim cum illa sensilibus cupiditatibus, quae in iuvene vividissime explicantur, faveat, altera graviter adversetur? Sed haec insani hominis deliria sunt, quae contemnere satius erit quam confutare.

tandum prona, vehementius commoventur. Iis vero iam grandiusculis, munus altioris educationis optime poterunt parentes delegare aliis, qui idonei sint, si id expedire iudicaverint, tum propter necessitatem tum etiam propter maiorem utilitatem. Quandoquidem adolescentes longe facilius ab externa aliqua persona disciplinam suscipiunt, quam a parentibus, qui saepe propter nimium amorem plus aequo filiis indulgent.

At sive hoc per se praestare parentes velint, sive aliis committere; id, quod inconcussum manere debet illud est: *eiusmodi ius parentibus et patri potissimum natura sua competere*, nec posse a societate usurpari, quin patriam potestatem violet et familiae conceptum debilitet. Debet utique societas efficere ut publica media non desint, quibus parentes ad rite educandos et edocendos natos uti possint. Debet etiam consentaneis, sed non violentis, modis curare ut parentes tantum officium minime negligant. At in rem hanc se directe immiscere eamque potestatem sibi vindicare nequaquam potest, sine evidenti violatione iuris paterni; cuius est educationi et disciplinae filiorum prospicere. Etenim filius, ut scite S. Thomas advertit, quamdiu se regere nequit, est res patris; ad quem proinde pertinet non modo corpus eius sed animam etiam effingere et conformare.

Nec dicas filios membra esse societas, quae ipsis invigilare debet. Nam membra societatis sunt non seorsum per se, sed vi familiarum; ex quibus proxime civilis societas efformatur et quarum naturalis organismus destrui nequit, quin ordini rationis contradicatur et ipsa societas pessum abeat 1. Haec animadversio dum ostendit quam praepostera sint et naturae repugnantia *monopolia illa universitaria,* ut dici solet, vi quorum parentibus determinata et propriae voluntati contraria educatio et disciplina pro liberis imponitur; aperit etiam causam non levem dissolutionis socialis quam fere ubique gliscentem deploramus. Cum enim societas ad se plus aequo magnificandam, iura inferiorum societatum usurpat, suimetipsius vitalia elementa destruit, seque ad corruptionem et mortem adducit. Haec pessima agendi ratio ex protestantismo ma-

1 Quamdiu homo sub patria potestate vivit, societati coniungitur vi familiae, cuius est pars; societas vero ipsi tutelam impartitur, quatenus in familiam influit ipsumque veluti candidatum considerat. In actu vero emancipationis vinculum illud nectitur, quo directe et per se individuum societati copulatur, et utrinque aliquid conceditur, cum societas iura et privilegia civis propria personae illi individuae communicet; hoc vero societatis legibus se submittat, et onus suscipiat officiorum, quibus prout civis adstringitur. At donec id fiat, familia societas illa est, ad quam proxime et directe filius spectat, et vi cuius civitati coniungitur.

navit, qui societatem ad paganismum sensim sine sensu reducens, ethnicam absorptionem omnium iurium individuorum et familiarum in fictam personam publicam societatis revocavit.

139. Officia vero filiorum ex iis, quae filii a parentibus receperunt, rite deducuntur. Haec autem ad tria commode revocari possunt: existentiam, nutrimentum, disciplinam. Ex eo igitur quod filii parentibus existentiam acceptam referant, iisdem debent reverentiam et obsequium; quae quidem in tantum augescunt, ut Deo dumtaxat cedant, cui existentiam ipsam acceptam longe melius referre debemus; siquidem ab ipso unice processit animus, corpus vero tamquam ab altiore causa. Quod autem ex parentibus nutrimentum filii acceperint in pueritia; obligantur eos alere senescentes et rerum penuria laborantes. Denique, cum gnatos regendi et instruendi officium et ius parentibus insint; exhibenda iis est a filiis obedientia et subiectio. Postquam vero absumptus est finis educationis, et iam liberi ad se alendos dirigendosque manifeste idonei evaserunt; patria quidem potestas per se desinit ac filios emancipari seu sui iuris effici naturalis ordo praescribit [1], Nihilominus semper durabit debitum pietatis, reverentiae et gratitudinis, quod nunquam extinguitur. Ad summam, filii parentes quaquaversus honorare, seu illis reverentiam, obedientiam, et, si necessitate premantur, alimenta praestare vi iuris naturae adstringuntur.

Articulus VI.

De societate herili.

140. Etsi familia communi sermone appellari etiam soleat societas inter parentem tantum et liberos, vel inter virum et uxorem vigens [2]; tamen si complete et integre, quantum extendi potest, accipiatur, famulos etiam includit; ita ut sit coniunctio inter pa-

1 Natura non determinat praecise aetatem, qua patria potestas extinguitur ac filius emancipatur. Haec enim varia est pro diversitate evolutionis populorum, immo etiam individuorum, qui serius vel ocyus quoad prudentiam maturescant. Quare leges civiles in hac definienda aetate saepe discrepant inter se. Leges enim romanae sanciebant gnatos non effici *maiores*, nisi quintum et vigesimum aetatis annum explevissent. At recentiores codices generatim vigesimo primo, aut etiam vigesimo anno contenti sunt.

2 Translato autem vocabulo, apud fideles coetus etiam sacri *religiosae familiae* nominantur. His enim plures personae, studio vacandi Deo ac virtutem excelsiore quadam ratione exercendi, consociantur sub regimine spiritualis superioris, qui veluti patris munere erga eos fungatur.

rentes, liberos et famulos, societatemque coniugalem, paternam et herilem complectatur. Porro societas herilis describi poterit: *coniunctio dominum inter et famulum inita communis utilitatis gratia*. Non modo enim ex contractu procedit, quo quis pacta mercede servitio alterius se addicit; verum etiam intentionem involvit utilitatis communis familiae, quae non modo in dominum, sed in servum etiam redundare debet. Servus enim etsi, prout talis est, non seipsum sed domini utilitatem spectet; tamen non idcirco hominis et personae dignitatem amittit, quam a se abdicare minime potest. Quare finis rationem is etiam retineat opus est, vi cuius non modo in aliorum, sed in suam quoque utilitatem operatur. Atque hinc norma desumitur, qua famulatus conditiones temperandae sunt, ne ab honestate deficiant.

141. Societas herilis non proprie ex iussu naturae originem habet, sed ex institutione humana. Multiplicato enim hominum genere, et iure proprietatis a singulis acquisito, inaequalitas conditionis exorta est ob fortunae vices et diversam singulorum industriam vel parsimoniam. Hinc ex una parte nonnullorum opulentia, ex alia nonnullorum egestas emersit; atque ita factum est ut illi horum opera, hi illorum subsidio et opibus indiguerint. Sponte igitur sua utrique ad conveniendum inter se adducti sunt ac stipulandum ut hinc ad alterius emolumentum servitium exhiberetur, illinc pro mercede alimenta, pecunia, vestes atque his similia suppeditarentur. Quare famulatus rite institutus a iure quidem naturae non praecipitur, cum ad finem naturae rationalis necessarius absolute non sit; sed iuri naturae non adversatur, cum eundem finem non imminuat, et medium honestum contineat vitae indigentiis opitulandi. Immo remote ex ipsa natura originem habere dici potest, quatenus ex illa ius stabilis proprietatis emergit, et diversitas tum ingenii tum prudentiae tum ceterarum virium, quibus homines sive quoad corpus sive quoad animum multifariam instruuntur.

Unde in bonum non solum domini sed etiam ipsius famuli herilis societas redundat, immo in emolumentum totius societatis humanae. Hinc enim efficitur, ut alii vilioribus atque operosioribus familiae muneribus liberati artium et scentiarum studio, quod tantopere generis humani interest, vacare possint; contra alii, qui opibus et ingenio carent, felicius sub tutela et opulentia domini vitam agant.

Optime in rem hanc quadrant quae Rosminus disserit: « Aristotele definisce il servo; un animato instrumento. Egli è chiaro che « qualora una tale qualità fosse la sola che venisse considerata in « un uomo, quest' uomo sarebbe ingiuriato. Ma l' uomo può essere

« un animato strumento a favore di un altro uomo, senza perdere « egli estesso l'esistenza e la dignità personale. Considerato un individuo dell'umana specie, sotto questo aspetto, non solo non è assurdo che egli abbia la condizione servile, ma ben anco può esser questa a lui utile e desiderabile. Colui che dal rendersi animato, ed io aggiungerò, ragionevole instrumento agli altri fini onesti, procaccia a sè stesso il vitto, può benissimo desiderare una tal condizione, della quale non ve n' ha forse altra migliore per lui. Colui che ha bensì l'abilità sufficiente a condurre un travaglio manuale, ma non quella, poniamo di governare, e comandare agli altri, o di procacciarsi il vitto con qualche liberal disciplina, non si riputerà non dovrà egli riputarsi felice, potendo servire in ciò che sa agli altri uomini? tanto più che, così facendo, anche gli altri uomini alla lor volta si fanno dipendenti dalla sua abilità? Laonde quelli che non hanno, nè aver possono altre attitudini che le servili, quelli pe' quali il servire è la cosa più vantaggiosa, si possono dire, come li disse Aristotele, destinati dalla natura a servire [1]. »

142. Quoad officia, quae ex hac societate nascuntur, domini partes erunt pactam mercedem fideliter solvere, tum quae ad vitam alendam et conservandam famulo sunt necessaria suppeditare, nec iniusto onere illum velut opprimere, sed imperia pactis et viribus eiusdem dimetiri. Praecipue vero dominus animo reputet famulum ut alium hominem esse tractandum, qui licet quoad familiae negotia ipsi subiectus sit, tamen natura est aequalis et ad eundem finem destinatus. Quare sedulo incumbere debet ut bonis moribus ornetur, atque perfectionem propriam hominis nanciscatur. Famulus vero vicissim domino honorem, reverentiam, et obedientiam in praeceptis, quae honesta sunt, exhibere tenetur, eiusque res sollicite et diligenter tueri. Praestare insuper debet opera, de quibus pactus est, tum domesticarum rerum et personarum utilitati et custodiae pro viribus invigilare.

143. Haec quidem de communi, qui nunc viget, famulatu. Illud autem servitutis genus, quod proprie servos seu mancipia efficiebat, nemo non videt quantopere rationali naturae reluctetur. Severius enim accepta huiusmodi servitus, nulla omnino iura mancipio relinquebat in ipsumque ius vitae et necis domino largiebatur. Quare *personam* humanam in *rem* penitus convertebat, cuius operationes et existentia nonnisi ad bonum alterius ordinarentur. At rationi repugnat ut homo dignitate morali sua spolietur, circa

[1] *Filos. del diritto* l. 5, c. 5, art. 2, §. 2.

quam nemo ius habet, ac mere in medium utilitatis alienae transformetur, quasi brutum aut ens inanime.

Neque ius belli, cui potissimum origo eiusmodi servitutis tribui solet, vim ullam habere poterat ad eam legitimam et honestam efficiendam. Quod enim immutabili rerum ordini contradicit, nulla vi iustum effici potest. Bellator autem nonnisi dum actu in iusto bello pugnat, seu cum necessitas vim hostilem repellendi urget, ius utendi gladio revera possidet; ubi vero pugna desierit, ius eiusmodi omnino cessat, nec nisi legibus iustitiae et aequitatis, prout naturam humanam decet, locus relinquitur, ad quarum praescriptum controversiae quae supersunt componendae sunt.

Nihilominus, haec tanta humani generis iniuria adeo apud ethnicos populos grassabatur, ut fidem omnem excedere videatur. Saepe integrae gentes servituti addicebantur, ut Penestae apud Thessalos, et Ilotae apud Lacedaemones. Athenis supra quatuor centena millia mancipiorum; civium vix viginti millia recensebantur. Quid dicam de Roma, domina totius orbis, in qua turba mancipiorum sic excreverat, ut plusquam tres urbis partes complecteretur? Tantum flagitium inde defluxit, quod in paganismo idea humanae excellentiae penitus obliterata iaceret, ac *statolatria* quadam inducta, omnis dignitas ex iure civitatis dimanaret; nec is, qui *civis* non erat, in *hominum* numero reputaretur. Christianae Religioni acceptum referri debet, quod instaurato conceptu personalitatis humanae, paulatim a foedo hoc ulcere genus humanum curatum sit.

CAPUT SECUNDUM

DE NATURA CIVILIS SOCIETATIS.

Sola familia per se seorsum inspecta indigentiae humanae plene cumulateque opitulari minime potest. Nam domestica societas huc tantum proprie spectat, ut individuum humanum veluti compleatur, conservetur et quasi perennitatem aliquam sibi comparet. At praeterea, ipsum individuum iam completum et permanens amplificandum quodammodo est, ac maioribus veluti spatiis explicandum. Quod ut obtineatur largiora quaeruntur subsidia vi maioris societatis, qua stabiliter ipsae familiae invicem copulentur, eoque numero, qui ad plene satisfaciendum humanis necessitatibus evolvendasque vires, quibus homo ad perfectionem sibi consentaneam nititur, satis superque suppetat. Eiusmodi igitur familiarum congregatio, iam antea in vicos et pagos coalescentium, quae

subveniendi humanae indigentiae et perfectibilitati sufficientia media complectitur, civitas nuncupatur. Haec, ut patens est, novas relationes homini affert, cum ipsum veluti partem efficiat novi corporis; et novum principium ordinis exquirit, quo socii ad communem scopum atque utilitatem stabiliter dirigantur. De ea igitur disserere opus est, ut dignoscamus quae iura et officia exinde in homines proficiscantur. Operi itaque manum admoventes primum naturam ipsam civilis societatis generatim collustrare studeamus. Quod ut fiat, tria potissimum ad explicandum assumimus; videlicet quomodo civilis societas cum essentia hominis connectatur, seu quaenam eius origo sit; deinde quid eiusmodi societas vi suae naturae revera spectet, seu quinam eius sit scopus; tertio, quibus elementis intrinsecus constet, seu quaenam eius naturalis structura sit.

Articulus I.

De naturali hominis socialitate.

144. Auctores fere omnes protestantes, qui de iure naturali scripserunt, originem civilis societatis a libera hominum conventione repetunt. Hinc hypothesim *status naturae*, ut aiunt, comminiscuntur, qua homo extra consortium ceterorum vivat; eamque alii ut factum reale, alii ut solam fictionem scientifice requisitam proponunt. Sed posteriores hos refellere non oportet; nimis enim aperte claret pessimam esse philosophandi rationem fictionibus uti ad rerum naturam et relationes internoscendas. Poterit utique mens abstractione sua respectum unum ab alio secernere, atque a priori cogitationem avocando in alio dumtaxat perscrutando aciem figere; idque necessarium plerumque est, ad obiectum, de quo agitur, gradatim examinandum et distinctius comprehendendum. At fabellis delectari et hypotheses inducere, quae commentitiae prorsus sint et naturae repugnantes; id nedum ullam utilitatem affert, sed obiecti vestigationem confundit et falsas illationes generat. Restat igitur ut eorum tantum sententiam examinemus, qui *statum* illum *naturae* non tamquam fictitium, sed tamquam historicum protulerunt; inter quos praecipue eminent Hobbes et Rousseau.

Opinio Hobbesii.

145. Hic recentis materialismi signifer humanam societatem sic explicat, ut ab egoismo et effraena quadam licentia exordiens ad teterrimum despotismum sanciendum deveniat. Etenim cum omnes hominis facultates ad solam sensibilitatem reduxisset eiusque finem et normam operandi in voluptate collocasset; genus humanum a civili consortio per se alienum esse opinatus est. Atque id satis congruenter. Nam voluptas, cum principium sit mere subiectivum; nonnisi ad egoismum adducit, qui certe mutuae benevolentiae, atque ideo socialitati reluctatur. Quare statum naturalem hominis in eo positum fuisse dicit, ut segregem vitam degeret, in qua omnibus ad omnia ius inesset et sola vi lites terminarentur. Exinde singulis innata est voluntas nocendi aliis; atque idcirco mutuum perpetuumque bellum effloruit; quod nunquam terminari potuisset, propter aequalitatem virium quibus bellantes instruebantur. Nam, etsi aliqui praestarent robore; tamen alii, qui imbecilliores erant, debilitatem virium astutia et fraude compensabant. Hinc mutuus timor homines adduxit ad societatem inter se pactione ineundam, ut sic metu aliorum liberati propriae conservationi prospicerent et acquisitis bonis pacifice fruerentur. Statu igitur naturali relicto, civilem condiderunt, ex quo ius proprietatis et cetera iura atque mutua officia dimanarunt.

Sed initum pactum et alia bona quae inde procedunt, servari non possent, nisi adesset potestas aliqua, quae egoismum singulorum sibi subderet et in officio contineret. Immo ea potestas maxima sit oportet et limite carens; siquidem quo fortior illa erit, eo certior et stabilior communis tranquillitas permanebit. Hinc enatum fuisse ait summum imperium; translatione facta a singulis civibus omnium propriarum virium et voluntatum et iurium in personam aliquam physicam vel moralem, quae in ceteras dominaretur. Quare, civilis potestas per se omnino absoluta est ac nullis adstricta officiis aut legibus. Ei obsistere subditi nunquam possunt, etiamsi iniusta et impia praecipiat. Immo cives ne examinare quidem debent utrum licitum sit necne id quod politica auctoritas iubet; et obedientiam illi denegare in rebus etiam manifeste inhonestis habendum erit tamquam perduellionis crimen. Denique illa potestas praeest etiam religioni et interpre-

tationi doctrinae revelatae, licet ad id praestandum adminiculo Episcoporum iuvetur [1].

146. Ut aliquid contra doctrinam adeo naturae repugnantem innuam, certe si Hobbesii opinio constàret, homo vi naturae longe inferioris conditionis esset, quam bellua. Haec enim, etsi cum aliis diversae speciei feris saepe dimicet, tamen cum suis similibus pacem alit. Sic nunquam visus est leo leoni pugnam inferre, aut tigris tigridem bello lacessere. Solus homo, si superis placet, vi naturae perpetuum bellum ageret cum ceteris hominibus. At, ut omittam innatam propensionem, quam boni omnes experiuntur, a quibus iudicium naturae sumi debet; certe pueri, in quibus nondum natura abusu libertatis vitiata est, exemplo suo Hobbesianum delirium refutant. Nam cum primum aequalibus occurrunt, non simultatis et odii, sed dilectionis potius et benevolentiae signa exhibent, ac mutuo separari gravissime ferunt. Neque id mirum videri debet; nam vel ipsa philautia seu suimetipsius amor ad alios diligendos inclinat; in quibus, propter naturae similitudinem, homo se quodammodo iteratum conspicit.

Sed, ne multa prosequar, hoc uno utar argumento. Status naturalis ille est, qui a natura praecipitur, et praecipuae hominis inclinationi respondet. Atqui is non bello sed pace continetur. Natura enim ordinem homini servandum iubet; ad eumque rationis, quae potior in homine pars est, maxima propensione connitimur. Iam vero ordinis conservatio pacem constituit; siquidem non aliunde bellum sive internum sive externum in nobis oritur, nisi ex eo quod perturbetur harmonia relationum, quae inter diversas, quibus constamus, partes, aut inter nos et alios homines intercedunt. Ductu igitur et imperio naturae non ad bellum sed ad pacem ferimur; immo ipsa bella, si quando geruntur, nonnisi pacis cupiditate geruntur.

Haec de principio ipso, ex quo profectus est Hobbes; ut nihil addam tum de interitu ad quem moralitatem adducit, cum eam a libera tantum pactione derivet; tum de nefando despotismo, sub quo humanae personae dignitatem in subditis perimit. Nemo enim unquam, praeter Hobbesium, tam impudenter civilem potestatem adulavit, ut eius respectu subditis non modo ius omne et proprietatem, verum etiam iudicium ademerit circa bonitatem vel malitiam actionum quas illa praescribit.

1 *De cive* et *Leviatham*.

Opinio Rousseavii.

147. Ut Hobbes in mutuo bello, sic Rousseau statum naturalem hominis in vita solivaga et silvestri, atque ad conditionem belluarum maxime accedente reposuit. Ait enim homines in primaeva origine, etsi perfectioribus, quam cetera animantia, organis instruerentur; illis tamen longe imbecilliores extitisse. At victu asperam vitam degentes, sine tectis et sine domibus inter nemora et sub specubus habitantes, assidue cum belluis conflixisse; atque exinde magnum robur et ferocitatem adeptos esse. Cum vero nonnisi animalibus operationibus exercerentur, bestiarum industriam imitando ad earum instinctum pervenerunt. In hoc statu nihil, quod sensum excederet, nullum cultum erga Deum, nullum officium erga alios homines, nullius sermonis usum, nullam honesti aut turpis ideam possidebant. Hoc tamen bestiis distabant, quod libertate uti possent et rationis compotes effici, quod nonnisi post multa saecula intercidit. Iam vero eiusmodi vivendi ratio statui politico et sociali maxime anteponenda est, utpote quae hominis naturae et libertati magis congruat; ab eaque deinceps homines arbitratu recesserunt, ac pactione inita inter se, quae contractus socialis appellatur, societatem efformarunt. Haec quidem Rousseau [1].

Sic statum civilem homini prorsus accidentalem esse decernit, ab eius natura minime pullulantem, sed mere genitum ex pacto quodam et libera voluntate sociorum. Quomodo autem exinde publicam auctoritatem derivare conetur, id aptiore loco inferius explicabimus.

Haec doctrina tam evidenter rationi repugnat, ut nonnulli existimarint eam non ad factum verum enarrandum fuisse traditam, sed esse veluti elegiam aliquam, qua corruptos illius temporis mores auctor deflere et carpere cupiebat [2]. Sed quidquid de pia hac interpretatione sit, certe fabula, de qua agitur, tot scatet absurdis, ut simile aliquid vix aeger somniare potuisset. Nam hominem, qui essentialiter rationalis est, ratione destitutum et solis operationibus sensibilibus instructum fingit in eo statu, qui, utpote naturalis, naturae summopere congruus esse debuisset. Deinde, homini sic intelligentia et usu rationis orbato libertatem concedit, quae usum rationis subaudit, eaque remota ne concipi quidem po-

1 *Discours sur l'orig. et les fond. de l'ineg. parmi les hommes.*
2 Vide ROSMINUM. *La Società e il suo fine* l. 1. c. 1.

test. Tandem, belluinam illam vitam hominis maxime propriam esse statuit; et tamen universum genus humanum ab ea recessisse fatetur. Hae similesque absurditates ipsam hypothesim intrinsecus afficiunt, ac sibi non constare demonstrant; ut omittam carentiam absolutam cuiusvis fundamenti, quo saltem verisimilis reddenda erat. Eiusmodi igitur reiectis nugis ad veritatem constabiliendam veniamus.

Propositio.

Homo socialis est natura sua.

148. *Prob. I. ex facto ipso.* Nam ubique terrarum homo aliqua societate, plus minusve perfecta, vel etiam, si lubet, barbara continetur. Neque id recenter habet originem, sed cum ipsis humani generis primordiis plane confunditur. Nam quoad longissime praeteriti temporis memoriam revocamus et vetustissimarum aetatum monumenta consulimus, hominem initio in domestica societate creatum, deinceps succrescentibus familiis semper sociali vinculo adstrictum conspicimus. Iamvero factum universale, perpetuum, constans, non aliunde oriri potest, nisi ex ineluctabili propensione naturae. Ergo homo non segrex et solitarius, sed socialis et ad convictum cum aliis a natura ordinatus esse dicendus est. Ad rem Victor Cousin: « Quando dicitis hominem natura sua socialem « non esse, vos hypothesim inducitis. At quaenam experientia ius « vobis elargitur affirmandi hominem ad societatem ineundam mi« nime rapi? Addo etiam: ecquod factum ad societatem humanam « in dubium revocandam argumenta suppeditat? Cavete, ne homo » ille, quem in statu naturali constituitis antequam socialis eva« dat, non verus homo sed ens quoddam rationis sit. Deprehen« distisne unquam naturam humanam se alibi quam in societate « evolventem? Differentia temporum, locorum, stipitum diversitate « quidem aliqua principium socialitatis affecit, eidemque formas « inter se discrepantes impertiit. Sed principium eiusmodi sub hi« sce varietatibus semper viguit, omnesque contrarios conatus su« peravit, et obstacula, quotquot occurrerunt, edomuit. Si forte « obscurari, quoties memoranda quaedam innovatio contigit, ac « fere extingui in dissolutione aliqua generali visum est; mox ite« rum apparuit nova quidem indutum forma, sed longe potentiore « ac sanctiore, quam ante, vi praeditum. Quod cum ita sit, eritne « qui mihi ius adimat inferendi hominem natura sua socialem es« se? Factum, quod semper et ubique reproducitur in omnibus

« plane vicibus humanae vitae, quid aliud profecto erit, nisi na-
« turae lex? An aliter leges, quae mundum materialem gubernant,
« a physicis colliguntur [1]? »

Prob. II. ex naturali hominis indigentia. Nam hoc inter hominem et bruta animantia discrimen interest, quod haec iam a nativitate suscipiant ea, quae ad eorumdem conservationem et tutelam requiruntur; homo contra his omnibus destitutus nascitur, ita ut ad illa sibi comparanda rationis usu atque aliorum ministerio indigeat. Ergo ut ad rationis evolutionem, sic ad societatem cum aliis homo vi naturae ferri dicendus est, nisi inferioris conditionis quam bruta per delirium haberi velit. Apposite S. Thomas: « Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in « multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod « quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus na« tura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut « dentes, cornua, ungues vel saltem velocitatem ad fugam. Homo « autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed « loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio « manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus « homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transi« gere non potest. Est igitur homini naturale quod in societate mul« torum vivat. Amplius, aliis animalibus insita est naturalis in« dustria ad omnia ea, quae sunt ei utilia vel nociva, sicut ovis « naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia « ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et « alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt vi« tae suae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in com« muni, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis « ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vi« tae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad o« mnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur neces« sarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiu« vetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, « puta alius in medicina, alius in hoc, alius in alio [2].

Prob. III. ex facultate loquendi. Homo tantum inter cetera animantia sermone fruitur vi naturae. Atqui sermo est vinculum societatis, et ad communicandum cum aliis totus quantus est dirigitur. Ergo naturae intentio in homine procreando minime fuit ut is vitam solitariam ageret, sed ut consortio ceterorum uteretur.

1 *Cours d'hist. de philos. mor.* p. 1, lec. VI.
2 *De Regimine Principum* l. 1. c. 2.

Hoc argumentum affertur etiam a S. Thoma sic aiente: « Hoc etiam « evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis lo« quutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum tota« liter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo « passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia ani« malia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est com« municativus alteri, quam quodcumque aliud animal quod gre» gale videtur, ut grus, formica, et apis [1]. »

Prob. IV. ex innata animi benevolentia. Homo sic comparatus est natura sua, ut ad communicandum cum aliis eorumque necessitati subveniendum maximopere inclinetur. Sic qui scientiam possidet, cohiberi nequit quominus eam exterius manifestet; qui ob faustum eventum laetitia exsultat, aut ob tristem dolore tabescit, alios secum laetari ut condolere cupit: nec quidquam aegrius fert, quam amicis, quibuscum confabuletur, omnino privari. Itemque, si in alios moerentes aut hilares incidit, illico eorumdem affectuum particeps efficitur; si vero quemquam calamitate aliqua iactatum comperit, insita vi propellitur ad eius indigentiae opitulandum sive opera, sive re, sive saltem consilio bono.

Prob. V. ex perfectibilitatis conceptu. Homo perfectibilis est natura sua, idque inter praecipuas eius praerogativas adnumeratur. Sed perfectibilitatis actuatio societatem et plurium inter se collatas vires ac mutua subsidia requirit. Ergo etc. Et sane, nisi divisis muneribus, quisque aliorum auxilio in ceteris fultus, peculiari operi nervos intendat et praecedentium generationum laboribus adiutus propria inventa nepotibus transmittat; humanum genus semper eodem gradu consisteret, ac valde angustis perfectionis terminis concluderetur. Singula enim humana individua veluti fragmina sunt quaedam integrae naturae; quae qualis sit et quantum valeat, non in uno aut altero seorsum plene manifestat, sed in tota collectione, quae nunquam abrupta ad vires suas evolvendas augendasque contendit.

Prob. VI. ex rationis dictamine. Ratio ordinem servandum et amplificandum praescribit. Atqui ordo sive in implendis officiis, sive in propriis servandis iuribus, sive in colendis artibus aut scientiis, sive in ceteris animi virtutibus explicandis in plurium societate maximopere elucet. Ergo etc. Unde sapienter Tullius aiebat, *nihil principi Deo in rebus humanis esse gratius, quam homines habere inter se societatem ordinatam et perfectam, quae civitas dicitur* [2].

1 Loco superius citato.
2 *De Amicitia.*

Solvuntur difficultates.

Obiic. ex Rousseau. I. Ut status naturalis hominis dignoscatur, ipsum exuere oportet omnibus donis superadditis et facultatibus arte explicatis. His autem demptis, homo silvestris omnino ac segrex apparet, nec nisi sensionibus tantum instructus. II. Ideae universales ope sermonis acquiruntur. At sermo homini naturalis non est. In statu igitur naturali homo caret ideis universalibus. III. Multi reperti sunt homines in America et Africà ac locis polo proximis belluarum more viventes, sine religione, sine legibus, sine moribus; cuiusmodi sunt Hurrones, Hutentotti, Laponii, aliique. At hi in statu naturali manebant. Ergo conditio naturalis hominis a belluis minime differt.

Resp. In primis falsum est exuendum esse hominem omnibus perfectionibus arte acquisitis, ut status enim naturalis deprehendatur. Si enim hae naturae humanae sunt consentaneae et ex evolutione proficiscuntur pricipiorum , quae homini indita sunt; naturalem potius eius statum constituunt. Status enim naturalis ille est, qui a principiis naturae procedit, et ad quem res omnis a natura dirigitur et promovetur. Deinde etiamsi his homo abstractione exuatur, non tamen talis superest, qualem Rousseau comminiscitur. Non enim sola sensibilitate ornatus persisteret, sed ratione etiam instrueretur, quae essentialis homini est; tum domestica societate contineretur, in qua omnino nasci debuit, et ad civilem efformandam tenderet, ad quam vi naturae incitatur. Ad alterum vero, quod addit, reponimus utrumque a veritate deficere: nimirum ideas generales a sermone pendere, et sermonem homini naturalem non esse. Idearum enim universalitas non a vocibus, quae ideas subaudiunt, sed ex abstractione oritur, quae facultas ad intelligentiam pertinet et non loquelam sed obiecti perceptionem includit. Sermocinatio autem opus naturae est, quae organa ad articulatas voces edendas nobis conformavit, et vim ideas cum signis associandi concessit. Quoad tertiam obiectionem nemo est qui ignoret in praesenti historiae luce Rousseavium in describenda conditione earum gentium plane mentitum esse. Etsi enim illae valde barbaris moribus uterentur; haud tamen ea stupiditate laborabant, quam iis iste fabulator appinxit. Nam rationis usu fruebantur, ac Dei legisque naturae notionem, utcumque depravatam et erroribus implexam, aliquam tamen possidebant et consortio non solum domestico sed etiam quadantenus civili utebantur. Ceterum quidquid sit de miseris eiusmodi nationibus, probandum esset Rousseavio

earum conditionem naturalem fuisse et non potius recessum defectionemque a naturali statu, propter peculiares circumstantias, in quas fortuito inciderunt. At de Rousseavio satis.

Obiic. ex Hobbes I. In statu naturae quisque ius habet ad omnia. Hinc sequitur laedendi voluntas et mutuum bellum omnium in omnes. Nec vero eiusmodi nocendi libido ex eadem causa omnibus innascitur. Nam homines in statu naturae vel sunt modesti et suas vires aeque aestimantes, vel sunt ferocis ingenii ac tales ut nil sibi non arrogent. Si hoc contigerit, profecto hi ad alios iniuria afficiendos incitantur; sin primum eveniat, voluntas laedendi in illis exhoritur ex necessitate se tuendi a violentia aliorum ac res suas suamque libertatem vindicandi. II. Ingenia diversa sunt et mutuo dissentius. Dissensus autem odium et contemptum parit; atque hinc nocendi desiderium et bellum emergit. III. Nisi ad mutuum bellum natura homines inclinasset, cur viatores arma gererent, cives fores domorum clauderent, suprema potestas militias instrueret, et similia?

Resp. Hobbes his argutiis ineptire nemo non videt. Nam ius illud omnium ad omnia, non modo ex systemate resultat, quod falsum esse superius demonstravimus; sed etiam pugnantibus inter se conceptibus constat. Et sane ita cuivis homini competeret, ut a ceteris aequo iure impediri et omni effectu frustrari posset. At, quaeso, quodnam novum genus iuris id est, quod nullus revereri adstringitur, sed omnes sine iustitiae iactura intringere possunt? Nonne ad essentiam iuris pertinet, ut ceteros plane obliget? Quod autem addit de differentia inter temperantes homines et violentos, id non ad roborandam sed ad infirmandam potius eius sententiam dictum videtur. Nam si modesti illi homines suas vires aequi pendunt, et aliis idem, quod sibi, permittunt; inter se pacem procul dudio servabunt. Bellum igitur ab iis excluditur; quod ad summum inter bonos vigebit et malos illos qui ad inferendam iniuriam parati sunt. Sed ne id quidem ab inclinatione naturae procederet, sed a morum perversitate, qua homines nequam seipsos inquinarunt et ad laedendos alios incitantur. Quod autem fert natura non a pravorum hominum sed bonorum consuetudine diiudicandum est. Ingeniorum vero certamen, quod oggeritur, in primis commune non est. Multi enim pacifica mente donantur et aliis facillime acquiescunt. Qui vero ab aliis discrepant, modo cordati sint et prudentes, satis intelligunt opinionum differentiam nil concordiae voluntatum detrahere debere. Ac si quando contrarium accidit, id non ab ordine naturae sed a defectu individuorum repetendum est. Denique tertia difficultas, si quid valeret, bellum non modo iu

statu naturae sed etiam in civi esse probaret. Nam etiam societate constituta, cautiones illae adhibentur. At neutrum revera probat. Non enim quia natura ad alios laedendos inclinet, quisque a violentia aliorum munire se studet; sed quia multi sunt, qui naturali benevolentia posthabita ab ordine naturali recedunt, idcirco ad horum violentiam propulsandam praesidia individualia et socialia conquiruntur.

Articulus II.

Quid naturalem societatem hominis ad actum reducat.

149. Si homo, ut vidimus, socialis est natura sua; iam societatem non opus factitium et liberum, quemadmodum Hobbes et Rousseau somniarunt, sed opus a natura intentum et requisitum habendum est. Iure igitur meritoque naturalis esse affirmatur; id enim optime dicitur naturale, quod non modo fundamentum habet in natura, sed etiam a natura positive requiritur et ordini naturae respondet.

At quoniam naturae ordinatio factum semper aliquod exigit, vi cuius concreta et realis evadat (sicut ipsa essentia hominis nonnisi per factum creationis existentiam induit); hinc est ut quaeri possit quid proprie socialitatem hominis ad actum reducat et concretam efficiat.

Qua in re illud primo evidenter apparet, hominem per factum ipsum existentiae quam recipit, in societate quadam constitui. Non modo enim in familia nascitur et educatur (quae certe societas quaedam est); sed etiam vi naturalium relationum quibus erga alios homines devincitur, cum iis universalem quandam societatem efformat, quae *humana* appellari posset. Profecto si societas non aliud sonat, quam consensum voluntatum et operationum pro scopo aliquo collatis viribus obtinendum; nemo non videt homines, quotquot exstant, societate quadam sub Deo omnium principe et gubernatore contineri; siquidem hoc ipso, quod lucem hauriunt, eumdem finem, eamdem legem a natura proficiscentem, idem vinculum recipiunt mutui amoris, quo alter alteri opitulari adstringitur.

Verum eiusmodi societas nimis generalis est et vaga; tum etiam sanctione visibili et forma positiva adhuc caret; ad quam adipiscendam genus humanum paulatim tendit, quemadmodum in tertio libro horum elementorum dicendum erit, cum de iure interna-

tionali disseremus. Praeterea, illa societas nimium distat a singulis individuis; quae certe antequam cum toto genere humano suas relationes explicant, eas explicent necesse est cum propinquioribus individuis et familiis, quarum existentiae longe arctius copulantur, et quarum consortio prorsus egent ad sufficientem tutelam et perfectionem procurandam. Haec igitur minor et magis arcta societas, quae *civitas* et generalius *corpus politicum* appellatur, ea est, de qua hic loquimur; et quae definiri posset: coetus perfectus hominum, iuris fruendi et communis boni gratia sociatus. Porro ad hanc ineundam homines vi naturae ferri, satis persuadetur argumentis iis, quibus naturalem socialitatem hominis supra demonstravimus. Non enim aliud revera est, nisi *actuatio* ordinationis illius, quam homo a natura sortitur, et quam nisi compleat, nec sibi satis providere, nec sua iura tueri, nec aliorum subsidio stabiliter uti, nec se atque alios ad debitam perfectionem adducere unquam poterit.

Iam age quid hanc politicam societatem determinet, in eaque actu homines constituat; praesentis controversiae argumentum est.

Cui quaestioni ut respondeamus, principio dicimus causam quae civili consociationi actum tribuit, generatim esse quodvis factum, ex quo mutua hominum et familiarum iura et officia ita ligentur et stabilia efficiantur, ut vere unitate quadam donentur ad commune bonum pacifice et ordinate procurandum. Eiusmodi factum pro varietate personarum, locorum ac temporum multiplex esse potuit, idque pro singularum rerumpublicarum nativitate vestigare non ad philosophiam sed ad historiam pertinet. Alicubi enim fortasse fuit consensus plurium familiarum inter se aequalium, quae vel amore se tuendi contra pravorum impetus, vel desiderio communis auxilii stabiliter obtinendi, vel alia quavis de causa in consortium vitae civilis paulatim convenere. Alibi oriri potuit ex dominatu potentis cuiusdam viri, qui iure vel iniuria infensos vicinos subegit, atque ad convictum cum suis sub certa quadam conditione adstrinxit; vel ex adventu peregrinantium aut colonorum quorumdam, qui in territorium praeexistentium incolarum recepti sunt; vel aliis quibuscumque causis, quae inter individua vel familias fixae societati efformandae impulsum aut occasionem dederunt. Haec ut dixi fortuita sunt et mutabilia, quorum peculiaris indagatio historicorum propria est.

Nihilominus factum aliquod naturale et primigenium exstat, quod veluti genuina causa civitatis producendae haberi debet, quam caeterae causae vi naturae subaudiunt, eamque prout possunt imitantur. Hoc factum aliud non est quidquam, nisi naturalis fami-

liarum propagatio, quae ex primo stipite tamquam surculi enascentes et rami vincula ex naturae manibus nexa inter se retinent ad conferendas mutuo vires, ut se vicissim iuvent et, servatis cuiusque iuribus, communem felicitatem procurent. Et sane familia societas quidem est, attamen imperfecta et ad individuorum indigentiis plene satisfaciendum minime sufficiens. At imperfectum non idcirco a natura progignitur, ut tale maneat; sed ut in perfectum gradatim mutetur, atque ad eiusmodi finem inclinationem recipit a qua assidue sollicitatur et promovetur. Ergo iuxta naturae ordinem et insitam vim familia huc tendit, ut in societatem perfectam transformetur, quae homini iuvando plene sufficiat. Haec autem civitas vel civilis societas nominatur. Ad rem Tulius: « Cum hoc sit natura commune omnium animantium ut habeant « libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxi« ma in liberis; deinde una domus, communia omnia. Inde autem « est principium urbis et quasi seminarium reipublicae. Sequun« tur enim fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorum« que; qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos « tamquam in colonias exeunt. Sequuntur connubia et affinitates, « ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et soboles « origo est rerumpublicarum [1]. »

En graphice descripta genuina civitatum et populorum generatio, quae non minus rationi quam historiae respondet. Si enim monumenta scrutamur quoad antiquissimas et celeberrimas gentes; eas non aliunde initio natas et in corpus quoddam politicum coaluisse comperimus, quam ex alicuius insignis familiae successiva propagatione. Quare patet civilem societatem pro homine naturalem appellari, non modo quia eius naturae apprime consonat et omnia quae in ipso sunt ad illam ineundam impellunt; verum etiam quia elementum illud, quod hanc ordinationem et propensionem explere debet, si in primo suo fonte consideretur, factum aliquod naturale est, nempe individuorum et familiarum multiplicatio ope coniugii. Nec difficultatem tibi ingerat quod a voluntate individuorum pendet ne succrescentes familiae alio discedant et mutuo separentur. Nam in primis eiusmodi voluntas saepe officium subaudit ab eoque obligatur, cum videlicet aliquid a familiis implendum apparet, quod extra consortium illud civile, a quo separari possent, praestari vel obtineri nequeat. Ex quo fit generatim ut non omnes societates sint *voluntariae*, sed aliquae sint *obligatoriae*. Deinde etiamsi ad coniunctionem illam retinendam prae-

[1] *De Officiis* l. I, c. 17.

cedens officium non adstringat, nihilominus non inde efficitur ut societas *factitia* dicatur. Voluntas enim in eo casu requireretur non ad creandum ordinem, sed mere ad ordinem sibi applicandum; quod certe, ut humano modo fiat, voluntatis interventum requirit. Etiam ad ineundum coniugium voluntas necessaria est. Num idcirco coniugium non naturale sed generi humano adventitium dices? Aliud est quod voluntas aliquid creet, aliud quod ordinem naturae recognoscat eique obsequatur. Primum rem factitiam exhibet, alterum naturalem sed humano more peragendam. Ignis certe non comburit, nisi materiae combustibili admoveatur. Dicesne propterea combustionem non esse naturalem?

Hinc intelligitur quomodo licet societas naturalis homini sit; tamen sine iniuria naturae possit individuum vel etiam familia quandoque extra civile consortium segregem et separatam vitam agere, praesertim si magno numero personarum constet. Cum enim tendentia ad societatem subordinata sit fini ultimo et officiis quae inde consequuntur; si familia forte adsit quae certo dignoscat posse se extra civile consortium in hunc finem obtinendum incumbere, et agrorum aut pecorum cultu sibi satis providere; ea certe nulla obligatione tenebitur ad societatem ampliorem, quae civilis dicitur, retinendam vel ineundam.

Hinc etiam infertur quod si quis divino ductu in solitudinem agitur, ut se divinae contemplationi penitus addicat, et cura perficiendi animum contentus ceteris vitae commodis, quae a civili societate proveniunt, se libenter abdicet; iis profecto altius vitae genus init, quam sit vulgare et commune ceterorum hominum etiam in societate degentium. Proinde non vituperatione, sed laude; non contemptu sed admiratione est dignus. Verum si ab hac vivendi ratione, quae supernaturalibus fulcitur adminiculis, mentem abstrahimus, et solum naturalem ordinem consideramus; profecto status solivagus extra ceterorum hominum convictum nullis naturae praeceptis absolute prohibetur. Attamen per se longe imperfectior est statu civili; siquidem subsidiis caret, quibus ille abundat, nec individuum ea perfectione donare potest quae in pacifica et ordinata societate facillime comparatur.

Articulus III.

De scopo societatis civilis.

150. Maximi momenti est in iure sociali praesens vestigatio; idque triplici potissimum ex causa. Primum, quia nisi finis societa-

tis et bonum, quod illa assequi nititur, rite determinetur; dirigi sapienter nequit eius operatio, nec definiri certo poterit ad quam destinationem implendam civilis potestas spectare debeat. Deinde, quia exinde repetendum est criterium quo perfectio cuiusque societatis diiudicetur; quae certe eo praestabilior erit et excellentior, quo magis scopo suo propinquabit. Tertio, quia non aliunde quam ex finis huius consideratione mensura depromi potest cum officiorum et iurium, quae civili auctoritati competunt, tum etiam limitum quibus illa vi naturae coërcetur.

Porro eiusmodi cognitio a scientia suppeditanda est. Homines enim principio ad societatem adducuntur instinctu potius, quam ratione; saltem valde confusam notionem habentes mediorum quae ipsis natura ad indigentiis tum physicis tum moralibus subveniendum in consortio civili suppeditat. At scientia superveniente, quae reflexionem hominis repraesentat, idea illa lucidior distinctiorque efficitur; et scopo quem societas spectat declarato, cives ad perfectionem consentaneam procurandam longe melius disponuntur. Quod cum ita sit, diligenter curandum est ut scopus hic rite determinetur, praesertim cum rationalistae hac quaestione valde abutantur ad societatis ordinem funditus evertendum.

151. Qui ius naturae ante Kantium tractaverunt, finem societatis civilis vel in salute publica, vel in felicitate communi civium, vel in tutela iurium, vel in securitate interna et externa, vel in progressu naturae humanae, vel in copia bonorum externorum generatim posuerunt. Quae effata saepe ambigua sunt et incerta, saltem nimis vagantur et falsis interpretationibus ansam praebent [1]. Kant investigationem hanc magis definire curavit, eiusque sententiam plus minusve alii omnes rationalistae sequuti sunt. Ea igitur prae ceteris explicanda et refutanda videtur.

Kant rationalistico principio innixus de absoluta hominis independentia prout ens rationale est, libertatem voluntatis, tamquam a ratione requisitam, homini tribuit; eamque in hoc collocat, quod voluntas se mere *a priori* ad operandum inflectat, nimirum propter solam legem rationis, remotis ceteris impressionibus

1 Hanc ambiguitatis et confusionis notam incurrit etiam opinio Rosmini, qui nostris temporibus finem societatis in *expleti animi quiete* constituit. « L'appagamento è il fine essenziale della società di diritto e di fatto. » *La Società e il suo fine* l. 2. c. 3.

Multo magis idem dicendum est de Ahrens, qui scopum politicum ad hoc reducit ut conditiones et media civibus suppeditentur, quibus ad evolutionem propriarum facultatum incumbere possint. *Cours de droit naturel* etc.

empiricis. Iam vero hae impressiones, quae removeri debent, duplicis generis esse possunt; aliae internae, quae ab appetitu et affectibus animi; aliae externae, quae a vi quadam humana actionem nostram praepediente procedunt. Hinc ordinem moralem distinguit ab ordine iuridico. Nam quae leges tutantur libertatem internam, et coactionem important ab homine in seipsum exercendam, pertinent ad moralem; quae vero respiciunt libertatem externam et coactionem aliorum iubent ne ab agendo nos impediant, ius constituunt.

At quoniam libertas externa per se limite caret, et cuique homini competit, et circa idem obiectum versatur, nempe mundum adspectabilem; efficitur hinc ut mutuus inter homines conflictus enascatur, quem ratio pati non potest. Quare praeceptum ab ea imponitur: *sic restringendam esse libertatem cuiusque, ut simul constare possit libertas aliorum.* Hoc praeceptum *principium coëxistentiae* appellat, ex eoque derivari ait cetera, quotquot exstant, praecepta iuridica, sive matrimonium sive dominium sive quaslibet alias hominum relationes respiciant.

Hinc *status* seu politica societas exsurgit tamquam *postulatum* seu requisitum, huius *principii coëxistentiae.* Nam cum homines individui propter sensibilem naturam, quae rationi contradicit, illi principio difficile admodum obtemperaturi essent; necesse fuit ut simul congregati vim publicam crearent, quae potestate sua renitens ad obediendum adigeret et mutuam coexistentiam tueretur. Quapropter civilis societatis scopus alius non est, nisi aequalis coarctatio, atque ideo mutua harmonia, libertatis singulorum [1].

Hanc doctrinam, in qua, ut dixi, omnes rationalistae et magna pars libertinorum fundantur, nos breviter refellemus; deinde quid scopum civilis societatis efformet demonstrabimus.

Propositio I.

Scopus civilis societatis reponi nequit in mutua coarctatione et harmonia libertatis.

152. *Prob. I. ex principiis, quibus opinio illa nititur.* Ne nimii simus, tria tantum attingemus: independentiam entis rationalis, absentiam moralitatis a motivis empiricis, carentiam limitum libertatis externae.

Ac primo quidem, Kant et Rationalistae sententiam illam derivant ex hypothesi independentiae entis rationalis, quod iuxta ipsos

[1] *Elementa Metaphysica Theoriae Iuris.*

non alium finem praestitutum habet, nisi propriam sequi rationem. Atqui illa hypothesis absurdissima est. Nam ens rationale, nempe homo, quemadmodum in natura pendet a Deo atque a Deo ad existentiam determinatur; sic etiam in fine et operationibus eamdem includit dependentiam. Quare a supremo illo rerum omnium Auctore finem et normam operandi suscipiat necesse est.

Deinde, Kant et Rationalistae subaudiunt omnes determinationes et motiva experimentalia moralitate carere. Id etiam falsum est. Nam ordo obiectivus, ex quo moralitas actionum profluit, manifestatur non ex solis abstractis et universalibus et necessariis rationis principiis; verum etiam ex naturalibus rerum propensionibus et ex concreto ordine rerum existentium, qui intelligentia aut ratiocinatione detegitur. Et sane quis stultissimam illam Kantii blasphaemiam sine horrore audire potest: immoralem esse actionem quae ex amore Dei peragatur? Nihilominus id in eius inepta doctrina tamquam consectarium rite deductum proponitur; quandoquidem amor non est ratio, sed voluntatis motus et inclinatio.

Denique, illud etiam falsum est quod aiunt, libertatem externam per se spectatam carere limitibus. Nam id locum habet in libertatis conceptu, qui abstractione mentis ab omni obiecto et concreta operatione separetur; non autem verum est de libertate reali, quae circa rem determinatam sub ductu rationis ad operandum procedit. Sic enim libertas optime coarctatur et limites accipit tum ex obiecto, in quo versatur et cuius ordinem et naturalem finem invertere nequit; tum etiam ex officiis, quibus persona, quae operatur, adstringitur.

Prob. II. ex ipsa propositionis natura. Kantianus hic societatis scopus videtur esse negativus potius, quam positivus. Non enim aliud revera per se importat, nisi remotionem impedimentorum, quae a violentia pravorum hominum iuribus alienis inferri possent, et desitionem pugnae qua extra societatem voluntates singulorum mutuo confligerent. Qua in re aliquid simile praeseferre videtur Hobbesiani systematis. Certe eiusmodi est, ut vel individualismum vel despotismum parere debeat. Nam si sibi constare velit; non aliud officium civili potestati prescribere potest, nisi ut limites effrenae libertati per externam coactionem imponat. Ceterum vires civium propriae singulorum libertati plane permittet, ut quisque tamquam separata quaedam existentia ad arbitrium operetur; nulla communi meta omnibus praestituta. At vero ita sibi relictae singulorum activitates mutuo divertent, sine ligamine et ordinatione sociali, quae nonnisi ex unitate positivi cuiusdam finis, ad quem socii dirigantur, provenire potest.

Quod si sententia illa, sibimetipsi dissentiens, civili potestati, praeter concordiam mutuae libertatis, ius tribuit praescribendi alia bona concursu singulorum civium obtinenda; facile ad despotismum adducet. Non enim normam ullam praebet et limites a fine desumptos, sed confuse et indeterminate libertatem harmonice coërcendam iubet. Quare ansam dat civili auctoritati ut omnia se posse arbitretur, et se rationem socialem appellans, *autononami* omnino faciat, imitatione rationis individualis, quae iuxta Kantium nonnisi sibimetipsi auscultare et obedire tenetur.

Prob. III. ex corollariis quae consequuntur. Primum corollarium est interitus totius moralitatis publicae. Nam, cum quaeque praecepta iuridica, circa quae coactio exerceatur, non aliunde in hac hypothesi deriventur, nisi ex principio coëxistentiae; nihil civilis potestas prohibere poterit ex iis rebus, quae ita libertati unius favent, ut alterius libertati non noceant. Hinc neque suicidium, neque blasphemiae, neque sacrilegia, neque pubblica scandala prohibebit; et pactiones utcumque turpes, modo fiant mutuo consensu partium, permittet tamquam iuridice indifferentes; propterea quod libertatem contrahentium minime laedunt. Et sane rationalistae, qui severitati Logicae tenacius adhaerent, aperte fatentur societatem non posse suis legibus neque divortia, neque polygamiam, neque incestus damnare aut punire, modo ex libero consensu oriantur; siquidem iuxta Kantianum principium nequit vis externa adhiberi contra usum illum libertatis, qui alterius libertati non detrahit.

Aliud corollarium est integra separatio societatis politicae ab Ecclesia, quae extra ambitum iuris evagari cogitur, utpote quae a principio coëxistentiae non emergat. Immo ad ius sociale pertinebit indifferentismus religiosus et atheismus politicus; siquidem non plus coarctanda libertas est, quam requiritur ut libertas aliorum non adimatur; iussio autem unius cultus praefatam mensuram excedit.

Tandem, ne plura persequar, gubernium eo plus tenderet ad interitum; quo magis cives in honestate proficerent. Nam gubernium iuxta Kant et rationalistas propterea unice instituitur, ut ope coactionis externae principium coëxistentiae ad actum reducat. At quo arctius homines honesto adhaerescunt, eo minus indigent externa coactione pro libertate aliorum observanda. Ergo ultimus terminus huius progressionis, qui saltem ut exemplar proponitur, est desitio omnimoda regiminis socialis, nimirum anarchia. Et quoniam quaeque res ad sui conservationem vi naturae impellitur; politica auctoritas, ut se tueatur, deberet assidue progressum

civium in via honestatis et virtutis praepedire. En itaque pulcherrimus concentus ordinis socialis, rationalistarum sapientia plane dignus! Ex una parte subditorum multitudo, quae morali pro gressu ad auctoritatem gubernantium perimendam nititur; ex alia gubernantium auctoritas, quae, ne mortem incurrat, ad moralem subditorum progressum iugiter debilitandum contendit.

Propositio II.

Scopus politicus est ordo exterior, pro comuni prosperitate sociorum, interno moralitatis ordine informatus.

153. *Prob. prima pars.* Scopus politicus ex una parte positivus esse debet; siquidem quidquid a natura procedit, ad positivum scopum ordinatur: ex alia excedere nequit vires naturales subiecti, cui proponitur; siquidem natura scopum non praestituit, nisi vires necessarias ad illius adeptionem impartiatur. Atqui id apprime verum est de ordine externo, qui ex mediorum apparatu consurgit prosperitati sociorum opportuno. Nam ordo hic, ut patet, non sola negatione, sed etiam positione constat; et efficacitati sociali ac publicae optime subiicitur, quippe qui visibilis est et externa operatione procuratur.

Prob. secunda pars. Scopus societatis respondere debet naturae sociorum, et principio ex quo societas ipsa dimanat. Atqui natura sociorum personalis est, ac proinde conceptum finis offert in singulis; principium socialitatis in mutua benevolentia potissimum cernitur. Ergo bonum, quod per societatem intenditur, commune sit necesse est, seu tale ut in omnes cives aliqua ratione redundet.

Nec vero eiusmodi bonum determinata quadam utilitatis specie continetur; sed omnes relationes spectat, quae ex privato familiarum circulo in amplum ordinis publici ambitum se protendunt. Cum enim societas ad perfectionem individuorum natura sua ordinetur; omnibus eorumdem propensionibus rite explendis et viribus augendis operam datura est ordine illo externo, quem procurat; licet aliqua praestare teneatur rigore iustitiae, alia autem officio dumtaxat beneficentiae. Sed, sive unum sive aliud facit, in neutro officio implendo extra scopum proprium evagatur. Idcirco eiusmodi bonum generali vocabulo prosperitatis significavimus.

Prob. tertia pars. Societas respectu individuorum non finis est, sed medium. Nam societas personis constat; personae autem in hoc distinguuntur a rebus, quod finis rationem amittere numquam pos-

sint. At vero medium in tantum tale est, in quantum tendit in bonum alterius. Ergo societas tendere debet in bonum individuorum, ex quibus coalescit. Sed bonum individuorum nullum est, nisi ad ordinem moralem pertineat, vel saltem ordine morali informetur; siquidem destinatio hominis in hac vita est ordo moralis: bonum autem cuiusque entis vel est ipse finis, vel sunt ea quae cum fine nectuntur. Ergo societas civilis, quoniam ordinem moralem procurare directe non potest (siquidem is internus est, et ab interno procedit); illum procurare debet saltem indirecte, quatenus ad eumdem conservandum et fovendum dirigat externum ordinem cui adlaborat.

Haec nostra sententia sic explicata, ad rem quod attinet, non differre videtur ab ea, quam proponit Taparellius inquiens: « Il « fine immediato, per cui opera direttamente la società, è il bene « commune esterno, ordinato all' individuale interno di tutti gli as« sociati e subordinato al loro ultimo fine [1]. » Quod quidem sapienter dictum est. Nam finis rei alicuius cum respondere debeat naturae, qua res ipsa constituitur; praescindere nequit a relatione ad finem alterius rei, pro qua res prior tota quanta est instituitur. Atqui societas tota quanta est instituitur propter bonum civium, qui illam efformant. Ergo finis civilis societatis praescindere nequit a fine ipsorum civium, sive proximo sive ultimo.

ARTICULUS IV.

De structura societatis civilis.

154. Explicata origine a qua procedit, et explicato fine, ad quem tendit civili societas explicanda nunc sunt elementa, ex quibus illa coagmentatur. Qua in re, distinctionis et claritatis gratia, separatis punctis innuemus quae magis videntur esse necessaria et captui tironum accomodata.

I.

Elementa essentialia societatis sunt multitudo et auctoritas, seu subditi et superior.

155. Societas est corpus unum, licet non physicum, sed morale; tum etiam est coetus plurium pacificus et ordinatus. At vero in

[1] *Corso Elementare di natural diritto* l. IV, art. 1

corpore, quod vera unitate gaudeat, sicut necesse est dari partes, quae uniuntur, sic etiam oportet esse principium aliquod unionis, seu vim aliquam quae partes in mutua iunctione contineat. Itemque in coetu pacifico et ordinato sicut requiruntur personae, quae pace et ordine perfruantur; sic poscitur principium, quod pacem illam, seu consensum voluntatum gignat, et ordinem procuret, nempe harmoniam in singulorum relationibus. Ergo haec duo elementa essentialiter ad societatem pertinent, et sine illis societas ne mente quidem concipi potest. Iamvero partes e quibus corpus morale societatis efformatur, et personae quibus coetus eius coalescit appellantur *multitudo*; vis gignens unitatem in eo corpore, et principium procurans ordinem et pacem in illo coetu, appellatur *auctoritas*. Patet igitur multitudinem et auctoritatem elementa esse essentialia, ex quibus societatis natura consurgit.

Idem per se claret de superiore et subditis. Nam superior nihil aliud est, nisi auctoritas concrete spectata, nimirum quatenus in persona aliqua individua vel in aliquo collegio residet; subditi autem nihil aliud sunt, quam ipsa multitudo prout ab auctoritate regitur, eique ordinem dictanti subiicitur.

156. Ut quisque facile perspicit, auctoritas civilis in iure consistit ponendi ordinem in multitudine ad finem civitatis assequendum; subiectio civilis in obedientia reponitur quoad sequendum impulsum ab auctoritate procedentem pro adeptione finis illius. Hinc consequitur auctoritatem maximopere differre a dominio, et subiectionem civilem a servitute. Nam dominium, ut alias dictum est, in facultate consistit disponendi pro lubito de re aliqua ad propriam utilitatem. Quare eius characteres non modo discrepant, verum etiam contradicentes omnino sunt notis, quibus constat auctoritas. Et sane dominium versatur circa res, non circa personas; eius usus procedit a voluntate, non ab officio; eius finis est utilitas non aliorum, sed domini. Contra auctoritas directe operatur circa personas; eius exercitium a ratione praecipitur; non spectat bonum superioris sed totius communitatis. Itemque servus, in quantum eiusmodi comparatur rebus [1]; absolute pendet ab arbitratu domini; actione sua nullo modo proprium, sed domini emolumentum intendit. Nil tale accidit subdito, qui in quantum subditus rationem personae retinet ac propriis iuribus ornatur;

[1] Diximus *in quantum eiusmodi*, idest quatenus praecise servit et in operatione consideratur quam alteri collocat. Nam si consideretur quoad naturam in quantum homo est, personali dignitate fruitur, qua Dominum ipsum aequiparat; tum iuribus instruitur quae a nemine violari debent.

ad operandum movetur non ab arbitrio, sed a lege, quae, ut diximus, ordinatio rationis est; operationem ponit non propter privatam imperantis, sed propter utilitatem communem totius corporis socialis, quae in omnia membra ac proinde in ipsum etiam qui operatur, sicut in superiorem, qui caput est societatis, refunditur. Quapropter subditus ita imperio subiicitur, ut subiectione illa non alteri, sed sibi serviat; etsi non seorsum inspecto sed quatenus iunctione cum aliis societatem efformat, ad quam augendam directe spectat bonum sociali operatione procurandum.

Qua in re sedulo cogitandum est, bonum commune non esse idem ac bonum maioris partis, sed esse bonum totius communitatis quod vel directe vel indirecte in utilitatem omnium cedat, et quo nemo privari potest, nisi in poenam patrati facinoris a corpore societatis abscindatur. Quare societatis natura omnino pervertitur, quoties numerus aliquis sociorum, sive magnus sit sive parvus, ad se omnem utilitatem publicam revocet; ceteris exclusis et inopia omnisque culturae carentia laborantibus. Immo socialis iustitia laeditur, etiamsi vel unius dumtaxat socii praesidium ac tutela negligatur. Quapropter nemo non videt quantopere iuri naturae repugnent illae respublicae, in quibus una tantum pars civium sospiratur et floret, altera misere tabescit et angitur.

II.

Multitudo socialis proxime non constat individuis separatis sed familiis.

157. Rousseau et Beccaria societatem non vi naturae sed ex libero arbitratu sociorum derivantes, eam ut collectionem non familiarum sed individuorum traduxerunt. Idem faciunt rationalistae, qui abstractione mentis societatem dissolvunt, eamque denuo redintegrant per implicitum saltem consensum singularum partium. Sed haec sententia falsissima est. Primum, quia vel fabula de *statu naturae*, vel fictione iuridica innititur omnino arbitraria. Deinde quia societatem assimilat non corpori viventi, cuius partes sint organicae; sed corpori plane inanimi, quod sola molecularum coacervatione constet aliqua attractione mutuo cohaerentium. Tertio, quia processum pervertit naturae, quae ab imperfecto ad perfectum incidens, primum societatem in coniugio, deinde in familia latius explicata, tandem in civili consortio reponit.

Ea igitur opinione reiecta, dicimus individua civilem societatem efformare, quatenus iam ante ad familiam pertinet et domesticam

societatem constituunt. Id patet tum ex eo quod individua vi solius familiae integritate et perennitate donantur; tum ex eo quod familiae conceptus et necessitas arctiore vinculo cum hominis natura copulatur, quam conceptus et necessitas convictus politici. Quare sive ordo rationis, sive propensio sensibilis, sive processus originis consideretur; individuum prius familiae deinde civitati coniungitur; immo per se in tantum civitati coniungitur, in quantum civitati coniungitur familia ad quam pertinet, et quae ad civitatem efformandam veluti pars concurrit. Praeterea, iura domestica anteriora sunt iuribus civitatis et magis insolubilia; nec sociali auctoritate unquam immutari possunt aut imminui; sed potius solidari debent et cautionem ac tutelam accipere. Ergo individuum, iuxta ordinem naturae, fortius et prius illis adstringitur, quam adstringatur iure civitatis. Ergo civile vinculum iam subaudit in individuis vincula domestica; ac proinde in tantum civitas ex individuis efflorescit, in quantum individua iam ante familiis alligantur.

III.

Constitutio naturalis societatis debet esse organica non mechanica.

158. In hoc organismus a mechanismo differt, quod hic materiam assumit omnino inertem et artificiose disponit ad mere exequendum motum, quem vis aliqua toti imprimat moli; ille contra materiam exhibet in suis partibus iam peculiari structura donatam; et licet virtute aliqua principali totum compositum regat atque ad finem unum ordinate conducat; tamen singula organa propriis viribus affecta subaudit, quae in suo gyro per se operentur. Exemplo sit corpus humanum, in quo caput non sibi vindicat officium ceterorum membrorum, sed ea tantum moderatur et gubernat pro incolumitate totius compositi. Vel etiam exemplo sit harmonia facultatum humanarum; quae certe ita unitate donantur, ut ratio ceteris imperet et ordinem praescribat pro exigentia finis, ad quem totus homo adducendus est; sed minores vires nequaquam absorbet, nec in sui meras derivationes convertit.

Id maxime locum habere debet pro societate civili, quae ex personis coalescit, non rebus; et quae processu naturali a minoribus consociationibus gradatim enascitur. Et sane ex eo quod cives personae sunt propriis iuribus et libertate individuali gaudentes, enascitur ut propria activitate uti pro finibus quibusdam particularibus assequendis atque ad id mutuas etiam vires simul conferre

possint. Hinc saepe diversa efflorescunt consortia, puta ad artes, industriam, commercium, litteras, scientias pertinentia, quae licet influxum aliquem a supremo principio politico recipiunt ne a communi societatis scopo deerrent; tamen interno fine, interna vi, interno motu, internis legibus spoliari non debent.

Ex eo autem, quod processus naturae gradatim fiat, efficitur ut familiae primum municipio, deinde provinciae, tandem integro *statui* seu societati politicae ab alia prorsus independenti elementa suppeditent. Quare familiae sic magnum totius reipublicae corpus componunt, ut antea arctioribus quibusdam vinculis nexae et angustiore ambitu explicatae, minores societates efforment proprio organismo et fine et efficacitate praeditas. Has vitali omni et intrinseco impulsu viduare atque in meras convertere machinas, quibus a principio externo dumtaxat motus et directio imprimatur, improvidum est et ordinationi naturae dissentiens.

Hinc intelligitur quid iudicandum sit de intemperanti illo *centralismo*, ut aiunt, quo inferiores societates omni spontaneo motu destitutae non aliter concipiuntur quam ut rotae et inertia quaedam instrumenta ad motum aliunde receptum exequendum destinata. Id rationi repugnat et ipsi incremento boni socialis est maxime noxium. Nam sociorum vires enervat, et societatem quodammodo perimit; quae non aliter vivit et progreditur, nisi quatenus eius partes organica etiam textura constant et peculiari vita ac motu informantur, licet sub moderamine supremae cuiusdam virtutis, quae singulas harmonica unitate donet et ad finem totius corporis consequendum dirigat.

CAPUT TERTIUM

DE SUPREMA POTESTATE CIVILI.

Suprema potestas, quae etiam *summum imperium*, et propter dignitatem, quae fulget, *maiestas* quoque nominatur; definiri potest: *ius gubernandi rempublicam;* seu *moralis facultas ab alia independens, qua civium actiones ad commune bonum dirigantur.* Dicitur *moralis facultas* ut distinguatur a vi mere physica et eius genuina causa explicetur. Tota enim quanta est, a ratione procedit, quae dictat, proposito a natura fine, illico potestatem subiecto fieri se ad illum dirigendi ac promovendi. Additur: *ab alia independens*, ut dos explicetur supremae auctoritatis, quae

certe, ut suprema sit, alteri potestati politicae subiecta esse non debet. Pars vero illa: *civium actiones* materiam exprimit, circa quam ius gubernandi versatur. Denique *bonum commune* denotat finem quem publica potestas spectat, et qui a privato scopo individuorum et familiarum differt. De hac itaque potestate generatim disputaturi, eius originem, subiectum, formas quas induit, ac modos quibus transmittitur, investigabimus.

Articulus I.

De origine supremae potestatis.

159. Qui, ad originem societatis explicandam, ex *statu naturae* proficiscuntur opposito statui civili; hi, quod consequens est, publicam potestatem ex contractu repetunt, et effatum illud sanciunt: *Nullum imperium sine pacto.* Haec theoria communis est omnibus iuristis *protestantibus* a Grotio usque ad recentes rationalistas [1]. Sed nemo eam ulterius promovit, quam Rousseau; qui in opere, quem *de contractu sociali* inscripsit, apertum ius rebellionis ex illa derivavit. En eius doctrinae summa. Libertas homini essentialis est, et nunquam ab eo alienari valide potest. Hinc cum homines in societatem conveniunt, nequit haec legitime iniri, nisi tali forma politicae unionis decoretur, qua libertas singulorum non laedatur; sed quisque ita obediat auctoritati ut non obediat nisi sibimetipsi et revera liber, ut ante, maneat. Iamvero ut huiusmodi forma habeatur, in qua problema politicum situm est, hanc unicam viam patere ait, ut nempe quisque socius omnia iura quae possidet, societati prorsus cedat. Haec unica problematis illius solutio est. Nam, cum quisque civis sit aeque pars totius corporis socialis, aequali parte potitur summae conflatae ex iuribus singulorum et toti illi corpori tributae. Quare hac sola via cives ob *reciprocitatem* tantumdem recipiunt quantum dederunt, ac proinde cessione sua nihil amit-

[1] Ne omnium sententias singillatim commemorem, referre sufficiat verba quibus Vattel hanc opinionem proponit. « Cette autorité, appartient originairement et « essentiellement au corps même de la société, auquel chaque membre s'est soumis « et a cédé les droits qu'il tenait de la nature, de se conduire en toutes choses « suivant ses lumières, par sa propre volonté et de se faire justice lui-même. Mais « le corps de la société ne rétient pas toujours à soi cette autorité souveraine; « souvent il prend le parti de la confier à un sénat, ou à une seule personne. Le « sénat ou cette personne est alors le *souverain*. » *Le droit de gens* t. I, l. 1, ch. IV.

tunt. Ad hoc tamen duae conditiones requiruntur: primum ut cessio sit absoluta omnium iurium, secus aequalitas non vigeret pro omnibus; deinde ut non fiat peculiari personae aut coetui, sed tantum integrae communitati.

Porro ex hac alienatione iurium et voluntatum peculiarium nascitur ius et *voluntas generalis* totius socialatis tamquam unius personae moralis. In hac residet *summum imperium*; quod licet a singulis efformetur; tamen, prout unitas quaedam est, singulis praeest 1. Hoc summum imperium a collectione civium alienari non potest; ac proinde populus essentialiter est princeps (*il popolo sovrano*); immo eius auctoritas tam sacra est, ut nec *dividi*, nec *repraesentari* nec *limite affici* unquam valeat. Sic populi inalienabilis et absoluta maiestas constituitur, ad quam tota Rousseavii doctrina reducitur, et vi cuius principes, senatus, et alii omnes qui auctoritatem exercent, non aliud revera sunt nisi simplices magistratus populi ab eius nutu pendentes. Quare cum populus, seditione facta, illos de gradu deiicit, proprio utitur iure; nec rebellis appellandus est, sicut non appellatur rebellis princeps, quid administrum aliquem munere destituit. Haec irrefragabilis naturae lex est, contra quam vim nullam habet quaevis alia politica constitutio. Sic legitima efficitur perduellio; immo in ius convertitur, quo uti pro lubito licet multitudini 2.

1 « A l'instant au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet « acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; la quel reçoit de ce même acte son unité, son « moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi « par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité et prend maintenant celui de republique ou de corps politique, le quel est appellé par ses « membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en « le comparant a ses semblables. A l'égard des associés ils prendent collectivement « le nom de *peuple* et s'appellent en particulier *Citoyens*, comme participans à « l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux loix de l'état. » *Du contract social* l. 1, c. 5.

2 Haec theoria aliud non est quidquam nisi protestantismus ordini politico applicatus. Audiatur Stahl, testis hac in re minime suspectus. « La Riforma della « Chiesa nel secolo decimosesto assunse ad un tempo presso i popoli latini e nella « parte riformata un carattere assolutamente politico. Sin dal principio s' insegnò « nella Costituzione della Chiesa questa dottrina: che, cioè, secondo un ordine divino immutabile *(iure divino)* la comunanza cristiana, siccome la comunanza « de' santi, debba avere il potere supremo nelle cose ecclesiastiche. E si andò così « innanzi in alcuni paesi e specialmente dove la potestà politica si opponeva alla « riforma oppure alla signoria della communità ecclesiastica, da sostenere che la « communità de' santi, il popolo di Dio, abbia da lui ricevuto il supremo potere

Porro ut haec deliria, quibus recens libertinismus agitatur, dilucide refutemus et veram doctrinam de origine potestatis tradamus, sequentes constabilimus propositiones.

PROPOSITIO I.

Theoria Rousseavii civilem auctoritatem ex contractu derivans absurdissima est.

160. *Prob. I. ex principio in quo fundatur.* Hoc principium est inalienabilitas libertatis humanae; qua in re, ut mos sophistarum est, ambiguitate vocis abutitur. Nam libertas duplici sensu accipi potest: nempe vel quatenus opponitur servituti proprie dictae, vel quatenus opponitur subiectioni civili, qua homo auctoritati alterius fit obnoxius. Prima alienari ab homine nequit; siquidem homo, ut saepe diximus, in mancipium, quod rei prorsus assimileter, convertendus nunquam est; propterea quod dignitas personalis ex eius essentia dimanat cum eaque non solubili nexu connectitur. Secunda e contrario non modo alienari potest; sed etiam ad eam alienandam natura ipsa hominem inclinat; quae, ut alias diximus, hominem socialem effecit. Nec vero illius amissio libertati hominis propriae reluctatur, sed consonat potius. Nam cum homo natura sua sit rationalis; libertas hominis propria ea est, quae rationem pro duce habet ac norma operandi. Atqui per subiectionem civilem homo subditur legi, quae ordinatio rationis est. Ergo subiectionem induit, quae hominis naturae respondet, et quam eius libertas non exlex sed rationalis non respuit sed requirit.

Prob. II. ex repugnantia ipsa quam contractus inducit. Fere quot sunt verba, tot sunt absurda, quae contractu illo Rousseaviano includuntur. Sed ne prolixiores simus, aliqua tantum innuemus. Primo, statuit cives cessione illa integra iurium, quibus gaudent, aequalem viritim partem conferre ad summam, quae in toto residet, efformandam. Qua in re libertatem cum aequalitate confundit. Sic enim ratiocinari videtur: omnes contrahentes liber-

« in generale, e però anche quanto alla società civile, e quindi abbia il diritto « anzi il dovere di deporre quei re che resistessero ai precetti di Dio, non che di « giudicarli e punirli. Da questa teoria nacquero le violenti agitazioni di Scozia e « d'Inghilterra, e in Inghilterra specialmente la rivoluzione politica; la quale non « ostante la sua profonda differenza, si suole a ragione considerare come foriera della « francese. » *Storia della Filosofia del Diritto* etc. lib. 5, sez. 5, c. 1.

tate fruuntur; ergo omnes aequalibus iuribus ornantur. Quod ita non est; siquidem ex libertate non aequalitas iurium sed inaequalitas potius emergit. Nam effectus, qui ex libertate oriuntur, hoc ipso quod ex libertate oriuntur, diversi sunt; diversitas autem effectuum diversitatem iurium constituit; quae concrete spectata semper a facto aliquo determinantur.

Deinde, ad libertatem servandam medium proponit libertati maxime infensum, quale est exspoliatio omnium iurium. Sic enim persona in rem penitus transformatur et merum mancipium societatis efficitur. Nec reciprocatio, quam iactat, iura illa individuis restituit; siquidem haec non aliud largiretur, nisi aequale ius suffragii in publicis deliberationibus. Ceterum bona omnia et facultates et vitam ipsam singulorum civium sub ditione absoluta et arbitrio *pluralitatis* relinquit. Ergo quisque civis tyrannidi subiiceretur. Immo ipsa *pluralitas* in eodem discrimine versatur. Nam singula eius membra, quemadmodum eo tempore, quo maiorem numerum conflant, in ceteros absolute dominantur; sic postea propter contrariam *pluralitatem*, quae iugiter enasci potest, eamdem miseram conditionem subibunt. Ita societas in vagum quemdam et perpetuum despotismum transmutabitur; quo cives omnes effraenis cuiusdam et incerti domini arbitrio commissi, deteriore iugo premantur, quam vetera ethnicorum mancipia.

Tertio, manifestam contradictionem incurrit, propterea quod ex una parte libertatem individualem alienari non posse decernit, idque tamquam fundamentum totius pacti socialis constituit; ex alia individua ita sua iura communitati cedere iubet, ut ea amplius revocare nequeant. Haec autem vehementer pugnant inter se. Nam vel individuum ita natura sua est liber, ut nunquam irrevocabili pacto se obligare possit alicui; et tunc ne toti quidem corpori sociali ita submittendus est, ut nefas ei sit a contractu illo deinceps resilire. Vel perpetua et irrevocabilis obligatio libertati naturali hominis non repugnat; et tunc corruit fundamentum, quo Rousseau nititur, ad proprium systema excitandum. Quod autem subiungit: *idcirco pactionem contractus socialis a singulis seorsum individuis revocari non posse, quia coactio, quae inde sequitur, in hoc consistit ut quisque adigatur manere liber*; scomma est plane ridiculum et ad insultandum rationi prolatum. Quae enim umbra libertatis adhuc superesse potest, in eo systemate, quo singuli cives omni prorsus iure omnique propria voluntate spoliati, iure tantum suffragii gaudent, quod nullam ipsis ne quoad vitam quidem cautionem certam affert, propter continuum periculum contrariae pluralitatis, quae conflari iugiter posset?

Sed longius, quam par est, progrederemur si omnes repugnantias huius delirantis sophistae tangi vellent. Ad nonnullas absurdas illationes, quae ex eius systemate consequuntur, veniamus.

Prob. III. ex absurdis quae enascantur. Primum omnis moralitas evanesceret. Nam systema hoc nullam superiorem legem homini et ipsi societati impositam; nullum relationum ordinem aut finem a voluntate tum singulorum tum etiam totius corporis socialis independentem agnoscit; sed omnium iurium et officiorum fontem in sola populi libera voluntate constituit. Haec unicum principium est et iudex iustitiae, moralitatis, religionis; quidquid illa imperat, sanctum est; quidquid contra prohibet, est turpe.

Secundo, socialismi et communismi semina continet. Nam non modo titulum iuris nonnisi a sola ratione derivandum praecipit, omni vi prorsus detracta factis historicis, a quibus concrete ius determinatur; verum etiam ad omnem conditionum socialium varietatem destruendam vehementer inclinat. Nam perfectam aequalitatem iubet; perfecta autem aequalitas inter cives obtineri nequit, nisi omni conditionum et iurium diversitate sublata.

Tertio, non modo rebellionem legitimam facit, sed anarchiam plane sancit. Nam populus nullo modo *repraesentatus* sed in se et per se sumptus constituitur tamquam princeps absolutus et fons et principium totius ordinis politici, quem pro lubito commutet et invertat.

Quarto, quod incredibile videri posset, cum hac anarchia tyrannidem omnino intolerandam iungit; siquidem huic populo sic vage accepto ius sine limite tribuit respectu omnium individuorum; ita ut ipsam religionem ad captum *deistarum* conformatam, quae solam Dei existentiam doceat, singulis imponat sub poena capitis aut saltem exilii.

Propositio II.

Civilis potestas per se spectata a Deo immediate procedit.

161. *Prob.* Civilis societas, quam homini naturalem esse probavimus, sine suprema potestate, ne mente quidem concipi potest. Nequit enim concipi totum aliquod, quin simul concipiantur partes quae ad eius essentiam constituendam concurrunt. Auctoritas autem, ut alias ostendimus [1], pars essentialis est societatis.

[1] *Capite superiori art. 1.*

Immo, si rite res consideretur, auctoritas est pars formalis societatis; siquidem principium est unitatis et harmoniae; qua multitudo non confusam congeriem plurium individuorum, sed corpus morale vere unum efformat. Quare hoc ipso quod homines in societatem congregati intelliguntur, continuo in eos facultas moralis manare concipitur et ius a quo unio illa procedat, et quae imperio suo multitudinem liget, singulorum operationibus ad commune bonum sub stabili norma dirigendis.

Neque hoc ullo modo pendet a voluntate sociorum, qui congregantur; qui certe decernere nequeunt ut societas vera consurgat et tamen nullum sit in ea ius imperandi, quo unitas in corpore illo gignatur. Sed ius eiusmodi innascitur sponte sua ex natura ipsa societatis, quae efformatur; siquidem cuique rei vi naturae inest, id quod vel ad eius constitutionem pertinet vel proprietas est essentialis ad eius finem et conservationem requisita.

Iamvero quidquid a natura procedit, independenter a causis secundis pro immediato auctore habet Deum, a quo natura rei cuiuslibet determinatur. Ergo cum id de auctoritate in se inspecta contingat; ea immediate a Deo procedere dicenda est.

Praeterea, Deus lege naturae ordinem servari iubet. Atqui ordo in multitudine sine suprema auctoritate consistere et concipi nequit; nam multitudo per se nonnisi turbam et discrepantiam voluntatum suppeditat. Ergo Deus institutionem supremae cuiusdam auctoritatis, ad quam pertineat ordinem multitudini imponere, vi legis naturae praecipit. At vero quidquid a Deo per legem naturalem paecipitur, immediate a Deo est; siquidem rationis dictamen quod intercedit, non se habet ut causa, sed mere ut proponens et referens supremi legislatoris praescriptum. Ergo suprema potestas, utpote quae ad civilem societatem habendam a Deo praecipitur, a Deo immediate procedit.

Haec veritas, quam ratio demonstrat, a Fide etiam confirmatur. Aperte enim ait Apostolus: *Non est potestas nisi a Deo; quae enim a Deo sunt ordinatae sunt. Igitur qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt* [1].

[1] *Ad Romanos* c. 6.

Propositio III.

Subiectum primitivum et naturale potestatis non est ipsa multitudo seu populus.

162. In superiore propositione potestatem consideravimus abstracte prout ius quoddam est et officium a ratione dictatum; nunc descendimus ad eamdem considerandam in concreto prout determinatum subiectum informat. Et in primis opinionem reiicimus Grotii, Puffendorfii ceterorumque eiusdem scholae scriptorum, qui putant in primaeva societatis origine potestatem per se resedisse in ipsa multitudine, quae illam deinceps pactione aliqua in principem aut senatum transtulit.

Haec sententia licet innumera illa absurda systematis Rouseavii non contineat [1]; tamen falsitate laborat. Et in primis id probari posset facto ipso; siquidem sententia illa nullum fundamentum habet in historia. Dicant enim eius propugnatores ubinam et quando hoc contigit, ut populus antea liber et sui metipsius rector, pactum illud iniverit ad potestatem a se abdicandam et in alium transmittendam? Accidit aliquando apud nonnullas gentes ut in mutatione regiminis integer populus vel melius eius primores cum designata aliqua persona de imperio paciscerentur. At id nuspiam fuit prima institutio potestatis, sed mere innovatio pro eventu aliquo peculiari, in quo societas priore imperante destituta novum sibi delegit, aut ex una forma gubernii migravit in aliam.

Nec dicas cum rationalistis, hic agi de origine non historica sed iuridica potestatis ad quam parum refert quod contractus eiusmodi et translatio imperii a populo in personam determinatam nunquam acciderit; modo ratio dictet per se populum esse naturale subiectum potestatis. Tunc enim consensus ille subaudiendus erit tamquam praesumptus et implicitus.

Instantia haec duplici ex parte vacillat. Primum, quia ridicula est ordinatio naturae, quae nunquam et nuspiam locum habuerit, sed ubique et semper cum veritate historica pugnaverit. Deinde, quia ille consensus praesumi non potest; siquidem versari debuis-

1 Differentia maxima huius systematis a Rousseavii insania in hoc potissimum cernitur, quod Rousseau supremam potestatem populo iure nunquam alienando tribuit; Grotius vero cum asseclis dicit, populum initio tantum ea potestate gavisum esse, sed postquam illa se spoliavit et determinatae personae aut collegio concessit, vero subditum evasisse, ac proinde ad obediendum teneri.

set circa personam vel numerum personarum individuum et concretum. Iamvero circa subiectum huiusmodi determinatum consensus subiectionis ex parte populi coniici nequit, nisi ex obedientia, quam populus actu eidem praestet. Obedientia autem, quae actu alicui praestatur, iam subaudit in illo talem conditionem, ut facto saltem ceteris praesit et imperet. Quae conditio si praesupponitur, iam determinatio subiecti quoad legitimum auctoritatis possessum explicatur ex alia causa, nimirum vel ex officio non turbandi rempublicam, quo quisque civis adstringitur, vel ex iure aliquo praevalente in persona illa, quae auctoritatem exercet.

Sed, his praetermissis, tantum abest ut ratio dictet naturale subiectum potestatis esse multitudinem, ut potius dictet oppositum. Nam ratio dictat non posse confundi effectum cum causa; nec proinde materiam, ordinandam ab aliquo principio ordinis, cum principio ipso quod illam ordine donare debet. Iam vero subiectum potestatis est concretum principium ordinis ponendi in multitudine; multitudo est materia quae ordinis illius exigentiam tantum exhibet. Repugnat igitur ut multitudo cum subiecto potestatis unum idemque sit.

Et sane ipsi adversarii fatentur multitudinem non posse per se ius illud ordinandi seipsam exercere, atque idcirco eam adduci asserunt ad eiusmodi munus peculiari personae vel collegio committendum. At quis non videt ridiculum omnino esse et plane repugnans ut natura ius aliquod subiecto tribuat, ad cuius exercitium ipsa natura subiectum illud ineptum effecit? Blandiri quidem sibi populus posset de tanto naturae dono! Constituitur supremus imperans, hac tamen conditione ut nunquam imperet sed semper obediat! Constituitur suimetipsius dominus, hac lege tamen, ut nunquam dominetur, sed semper subsit. Hoc pacto etiam mendici et rudes dici poterunt esse divites et sapientissimi, sub hac conditione ut nihil habeant et omnia ignorent.

Propositio IV.

Causa, quae subiectum politicae auctoritatis determinat, per se est ius praevalens, per accidens est consensus.

163. Si societas repente coagmentaretur ex familiis ante disseminatis et inter se omnino independentibus; procul dubio determinatio subiecti, in quo auctoritas politica concrete subsistat, nonnisi ex consensu mutuo sociorum proficisci posset. Nemo enim

in libero illo conventu reperiretur, qui ius habeat imperandi aliis; sed omnes patresfamilias aequalem conditionem obiiciunt.

Posset utique aliquis in hac vel illa dote praestare ceteris et magis esse idoneus ad rempublicam administrandum; sed id non aliud praebet, nisi meram capacitatem imperandi; mera autem capacitas non est ius, quemadmodum aptitudo non est actus. Quare in ea hypothesi licet ratio inculcaret eligendum esse qui omnium praestantissimus appareat; tamen sola electio ex libero consensu orta illum actu principem institueret. Haec in hypothesi de repentina creatione societatis ex familiis et individuis, nullo antea sociali vinculo inter se copulatis. Verum id nonnisi *per accidens* contingere potest aliquando, cum ex. gr. familiae aut individua aliqua vel naufragio, vel amore solitudinis, vel migrandi studio, tamquam surculi a nativa radice scinduntur et novo veluti terreno committuntur. Vel etiam intervenit, cum multitudo vel extinctione totali veteris dynastiae, cui nullus successor legitimus designatus sit, vel motu aliquo politico funditus concussa, proprio rectore viduatur. In hisce casibus inopinatis certum est nullam aliam viam suppetere ad ordinis principium concrete instaurandum, nisi consensum explicitum vel saltem implicitum sociorum, qui publicam auctoritatem uni aut pluribus conferant. Quare in propositione diximus *per accidens* fieri posse ut causa, quae subiectum politicae auctoritatis determinet, sit consensus. A longe aliter se res habet, si spontanea et naturalis origo societatis consideretur. Haec enim naturae cursu, ut corpus organicum complicatius et perfectius, enascitur ex praevio quodam organismo sociali, qui paulatim evolvitur et explicatur, donec integram perfectionem attingat. Quare vis, quae partes uniat, et novum corpus regat, non extrinsecus accersenda est et veluti creanda de nihilo; sed in priore vi continebatur, eiusque est ulterior evolutio pro novis relationibus et partibus organicis, in quae corpus, quod ante iam extabat, explicatum est.

Omnis error in hac re inde oritur, quod societas abstractione mentis penitus dissecetur, ut deinde (quod rationalistis delicium est) iterum compingatur. Vi huius abstractionis ex una parte concipitur multitudo dissociata, ex alia auctoritas in ea producenda. Quo facto in angustias non superabiles se coniectos philosophi illi conspiciunt, nec aliam problematis idoneam solutionem inveniunt, nisi perfugium ad liberum consensum multitudinis, quae auctoritatem creet. Neque id mirum videri debet; nam imitati sunt physiologum, qui vivum hominem in singula membra cultro discerpit, ad humanae vitae principium in iisdem detegendum. Pro-

fecto hic, distractis organis, quibus animi iunctio in corpore humano alligabatur; non aliunde vitam illam explicare posset; nisi ex attractione molecularum ceterisque viribus sive chymicis sive physicis, quae in membris illis emortuis superfuerunt. Sic philosophi, de quibus loquimur, detractis concretis differentiis et iuribus, quae auctoritatis subiectum in societate determinabant; non aliam eius causam in multitudine illa abstracta reperiunt, nisi voluntatem et consensum partium singularum. At vehementer errant. Nam quemadmodum vis operatrix in homine adulto aliud non est, nisi evolutio eiusdem animi, quo prima corporis humani delineatio informata est, tametsi propter imperfectionem organarum non tota exercebatur; sic auctoritas socialis non aliud revera est quam ulterior explicatio praecedentis iuris, quod multitudinem iam ante unitate donabat, quamquam ob imperfectionem materiae non omnem suam vim manifestaret.

In summa corpus politicum non ictu oculi conditur; sed gradatim succrescit ex minori societate, quae ex familia in pagum, ex pago in urbem, ex urbe in provinciam et tandem in *statum* proprie dictum progreditur. In homnibus hisce passibus prior consociatio amplificat sane seipsam et novas relationes inter membra quibus constat, evolvit; at nunquam principio aliquo concreto ordinis et unitatis destituitur, nisi casu aliquo, qui praepter processum naturae est. Nam subiectum semper aliquod exstat, quod ad ordinem multitudini impartiendum eamque sociali unitate donandam prae ceteris excellit. Iamvero nemo non videt subiectum huiusmodi, a quo imperfectior societas iam ante gubernabatur, praevalentia iuris gaudere in multitudine respectu ordinis producendi quoad novam formam, quam multitudo illa sensim sine sensu induit. Adest igitur titulus cur ceteris praeferatur, propter conditionem ipsam qua concrete afficitur. Immo, si res intime perpendatur, illa ipsa iuris praevalentia per se auctoritatem constituit pro nova forma, in quam societas successive se explicat. Auctoritas enim aliud non est quidquam, nisi ius ponendi ordinem in multitudine. Utcumque igitur multitudo varietur, ius illud idem per se manet; et tantum novas vires exerit et novis muneribus exercetur, prout novae relationes explicatae sunt in corpore sociali quod informabat.

Hinc si primitivum germen quaeratur, ex quo ordine naturae politica potestas originem ducit, illud nonnisi in ipsa auctoritate domestica reperietur. Sicut enim familia adhuc independens semen est civitatis futurae, ac famulorum et operariorum comitatu iam societatem quamdam praebet inchoatam et veluti vagientem; sic paterfamilias, qui ei dominatur, non modo auctoritate paterna

in filios gaudet, verum etiam ius possidet ordinandi totam multitudinem, quae ad familiam illam utcumque pertinet. Haec auctoritas, quae domestica dici potest, vel etiam, si lubet, patriarchalis, paulatim in politicam convertitur, prout ipsa domus vel familia succrescentibus nepotibus et famulis et colonis in tribum, in populum, et tandem in perfectam societatem civilem transformatur. Quare in quavis familia independente pater est rex quidam inchoatus, ut ita dicam, et quasi infans respectu maturae aetatis. Essentia in eo tota est, sed nondum plene explicatur; quia nondum plene explicatus est organismus, in quem vim suam exerceat. En primigenia et naturalis origo concretae potestatis civilis; quae, ad radicem quod attinet, cum paterna auctoritate coniungitur, ac proinde ex hac etiam parte immediate procedit a Deo, *a quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.*

Brevi: cum a societatis conceptu et existentia ius ordinandi multitudinem demi nequeat; idipsum quod naturalem originem tribuit concretae societati, tribuit etiam naturalem originem concretae potestati, quae societatis formale principium est. Atqui primum familiae competit. Ergo familiae competit etiam secundum. Quare sicut multitudo civilis est ampliatio quaedam multitudinis domesticae novis relationibus indutae; sic auctoritas civilis est explicatio quaedam ulterior auctoritatis domesticae novis illis relationibus ordinandis applicatae.

Hinc intelligitur cur iura regia, etiam vitae et necis in antiquissimis familiis, nondum civilem societatem efformantibus, existerent; quorum reliquiae nonnullae in posterioribus aetatibus apud multas gentes superfuerunt. Intelligitur etiam cur primae regiminis, quae apud vetustissimos populos apparuerunt non fuerint nisi monarchicae, et prima regna unius fere urbis ambitu se continuerint.

Articulus II.

Nonnulla enodantur quae contra propositam doctrinam obiici possent.

164. Quoniam superior pertractatio nimium excrevit, difficultates, quae fieri possent, in separatum articulum coniiciendas duximus.

Obiic. I. Omnes homines sunt essentialiter aequales inter se, nec natura personam ullam designat, in qua auctoritas residere debeat. Ergo eiusmodi determinatio nonnisi a contractu repeti potest et a libera paciscentium voluntate.

Resp. *Dist.* primam partem *maioris*. Sunt essentialiter aequales, idest non differunt in principiis essentialibus aut in iuribus innatis, *concedo;* idest, ex essentia consequitur ut differre nequeant in iis quae essentiae superadduntur, aut in iuribus acquisitis, *nego*. Quod alteram partem similiter *distinguo*. Natura non disignat subiectum auctoritatis, et hoc probat neminem esse principem vi naturae, *concedo ;* et hoc probat neminem esse principem etiam vi facti alicuius quod ius imperandi in peculiari subiecto determinet, *nego*. Tum etiam *nego consequens*, quod infertur.

Nihil ineptius hac difficultate est. Nam si vim haberet, omnia iura acquisita ab hominibus excluderet. Pari enim modi dici posset: omnes homines sunt essentialiter aequales, et natura non determinat in hoc vel illo paternitatem vel dominium. Ergo patria potestas vel ius proprietatis concretae a consensu repeti debent. Ex eo quod in his vel aliis rebus determinatio naturae pro peculiari persona desit; non aliud sequitur, nisi iura, quae inde enascuntur, non esse innata sed acquisita vi facti alicuius, ad concretum ordinem pertinentis. Iam vero quis unquam dixit ius imperandi in hoc vel illo subiecto innatum esse? aut aliquem esse principem natura sua?

Obiic. II. Suarez, qui in hac re scholae doctrinam repraesentat, aperte docet auctoritatem politicam per se et vi naturae residere in multitudine, atque ab ea libero consensu transferri in determinatam personam vel collegium. Ergo auctoritatem repetit ex pacto sociali, quemadmodum Rousseau atque alii. Ergo eiusmodi pactum habet pro se suffragium tam magni doctoris, immo totius scholae.

Resp. *Transeat antecedens;* et nego tum primum tum secundum *consequens*. Theoriam auctoritatis, fere toti scholae communem, exposuit Suarez cum in *Defensione Fidei catholicae* adversus regem Angliae, tum in tractatu quem *de Legibus* inscripsit. En eius doctrinae summam. Ad perfectionem homini congruentem non sufficit familia, sed requiritur ulterius communitas politica, quae saltem civitatem constituat. Quare homo socialis civiliter est vi naturae. Ut haec societas ordine donetur et unitate operandi pro bono communi (cui repugnare possunt studia singulorum), necessaria est potestas seu ius supremum regendi rempublicam. Porro eiusmodi potestas per se considerata, abstrahendo ab hac vel illa forma regiminis, non procedit nisi a Deo immediate, ut auctore naturae, et nullo modo est in individuis per

se spectatis sive *totaliter* sive *partialiter*. Nihilominus haec potestas primo et per se concreta redditur in ipsa communitate; quatenus, subaudita congregatione hominum propter finem politicum obtinendum, per se resultat tamquam proprietas naturalis in corpore illo morali ius ordinandi singulos iuxta exigentiam boni communis. Societas vero, seu multitudo sic congregata, potest auctoritate illa se abdicare, eam transferendo in unam personam aut unum determinatum coetum; aut etiam potest iusto aliquo titulo ea spoliari atque adigi ad obedientiam certo cuidam imperanti exhibendam. Quare causa, quae determinato subiecto auctoritatem affigit, est semper consensus vel liber vel necessarius. Unde auctoritas civilis per se sumpta est immediate a Deo; in determinato autem subiecto est mediate a Deo, immediate autem ab hominibus. Quamquam communior sententia fert, auctoritatem, etiam prout peculiare subiectum afficit, esse immediate a Deo; ab hominibus vero tantum designari personam. Hi enim electione sua disponunt quodammodo materiam, sed Deus est qui tribuit formam. Sic Suarez.

Iam vero nemo non videt eiusmodi doctrinam nihil habere commune aut affine cum pacto sociali protestantium scriptorum. Quod ut clarius eluceat, praecipuas utriusque differentias indigitabo.

I. Suarez repetit auctoritatem a Deo. Contra, pactum sociale ius divinum omnino eliminat, et solam hominis liberam voluntatem inducit.

II. Suarez statuit auctoritatem *non esse in singulis sive totaliter sive partialiter; immo ne in ipsa quidem rudi collectione*, sed eam resultare *vi naturae ex communitate* UT SIC, nimirum quatenus praecise societas est, seu coetus hominum propter bonum commune coalescentium [1]. Contra, pactum sociale auctoritatem concipit tamquam summam iurium singulorum civium, ac proinde illam partialiter attribuit singulis individuis.

III. Suarez licet asserat potestatem a consentiente multitudine in determinatam personam transferri; tamen fatetur posse aliquando hunc consensum esse necessarium, quatenus iusto titulo ab

[1] « In tali ergo communitate ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut « non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem. » *De leg.* l. 3, c. 2, §. 4. Iterum : « Ut illa communitas habeat praedictam potestatem « non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et « ex providentia Auctoris naturae. » *Ibid.* §. 6.

aliqua determinata persona exigatur [1]. Contra, *pactum sociale* non agnoscit nisi liberam paciscentium voluntatem, nec admittit ullum titulum quo independenter a consensu multitudinis cuiquam competat ius imperandi.

IV. Suarez statuit supremam potestatem, etiam cum in multitudine residet, *non esse in ea immutabiliter* [2]; ac proinde, postquam in subiectum aliquod determinatum translata est, non posse amplius a subditis repeti [3]. Contra, *pactum sociale* comminiscitur supremam potestatem essentialiter et immutabiliter residere in multitudine, ita ut ab illa removeri aut alienari nequeat.

Ergo doctrina Suarii et Scholasticorum tantum discrepat *pacto sociali*, quantum discrepant rotunda quadratis, aut melius quantum affirmatio a negatione dissidet.

Urgebis: saltem doctrina Suarii dissentit ab ea, quae in hoc libro explicata est.

Resp. Etiamsi id absolute daretur, quid legitime inferri posset? In philosophando non auctoritatis ductu, sed argumentorum pondere disputandum est. Ceterum discrepantia inter nos et Suarez non est tanta, quantam fortasse adversarii opinantur. Nam in primis cum ipso plane consentimus quoad reiiciendum pactum sociale in sensu a Rousseau atque a protestantibus adstructo. Deinde consentimus etiam quoad originem potestatis a Deo tamquam ab auctore naturae, et ridiculum commentum *plebeiae maiestatis* (il popolo sovrano) inter ineptias amandamus. Tantum cum de potestatis determinatione quoad peculiare subiectum agitur, aliqua differentia est; quae si non penitus demi, saltem ad minimos terminos reduci potest. Nam ex una parte nos fatemur aliquando contingere posse ut subiectum auctoritatis determinetur ex libero consensu; cum videlicet casu aliquo familiae vel individua inter se omnino independentia et antea nullo communi vinculo iuris adstricta in societatem conveniunt. Ex alia vero parte Suarez nobis concedit aliquando subiectum hoc determinari ex iure aliquo praevalente, siquidem agnoscit *iustum titulum* quo societas quando-

1 « Contingere potest ut respublica per iustum bellum subiiciatur . . . . et « tunc ipsa TENETUR PARERE et CONSENTIRE subiectioni. » *De Leg.* l. 3, c. 4, §. 4. Iterum : « Ab alio habente potestatem et titulum iustum potest tali potestate « privari et in aliquam personam vel senatum transferri. » *Def. Fidei* l. 3, c. 2, §. 9.

2 *De leg.* l. 3, c. 3, §. 4.

3 Translata potestate in regem, per illam (rex) efficitur superior etiam regno « quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit. » *De Leg.* l. 3, c. 4, §. 6.

que non libera voluntate sed ex officio *teneatur parere et consentire subiectioni.* Ad quid igitur dissensio nostra reducitur? Ad hoc dumtaxat, quod ex duobus capitibus, quibus determinari subiectum auctoritatis potest, nimirum *iure paevalente* et *libero consensu*, nos putemus primum esse *per se*, secundum *per accidens;* Suarez viceversa existimat secundum contingere vi naturae, primum vi circumstantiarum quarumdam peculiarium. Qua in re tanti viri error inde processit, quod gradum fecerit ex *ordine abstracto* ad *concretum,* nulla habita ratione factorum, quae ad ius determinandum intercedunt. Nam ex eo quod societas in sua ideali notione dicit multitudinem et auctoritatem tamquam ius in ea indeterminate existens, sine ulla designatione subiecti; putavit idem accidere, cum conceptus ille realitatem induit in concreto. Quod non est ita. Nam civilis societas, ut diximus, non ictu oculi ex regione ideali descendit in terras; sed paulatim succrescit naturali cursu ex praecedenti societate in qua semper adest ius ordinandi multitudinem in concreto aliquo subiecto residens. Et sane sumamus exemplum, quod Suarez ipse profert ad rem explicandam. Ait enim: « Hic autem consensus variis modis intelligi potest. Unus « est, ut paulatim et quasi successive detur prout successive popu- « lus augetur: ut ex. gr. in familia Adae vel Abrahae, aut alio si- « mili, in principio obediebatur Adamo tamquam parenti seu « patrifamilias, et postea crescente populo potuit subiectio illa « continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, « quando communitas illa coepit esse perfecta. Et fortasse multa « regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita « inceperunt. Et hoc modo regia potestas et communitas perfecta « simul incipere possunt [1].» Iam vero quis dicet auctoritatem Abrahae ex. gr. quae iam ex domestica fere politica evaserat (nam feriebat foedera cum populis et parvo exercitu comparato adversus hostes bello pugnabat) ex consensu familiarum aut individuorum quibus imperabat processisse? Potuissetne illa multitudo, in quam paulatim familia Abrahae se explicavit, superiorem alium deligere, cui patriarcha ipse subiiceretur? Nonne ius domesticum Abrahae, crescentibus familiis, vel, ut ait Suarez, crescente populo, extensum est ad imperandum iis ut civibus, quibus iam imperabat ut nepotibus vel servis?

Inquies: sed familiae illae vel individua, potuissent segregari et alio abire. Fateor equidem; quid tum? An idcirco verum est ex eorum libera voluntate determinatum esse Abrahae imperium? Si

1 *Defens Fidei* l. 3, c. 2, §. 19.

ita esset, tunc potestas maritalis in viro procederet ex libera voluntate uxoris; quia uxor ad nuptias ineundas consentit. Itemque auctoritas domini crearetur a servo, quia servus potest ab eo discedere; aut etiam auctoritas magistro tribueretur a discipulo, quia discipulus potest disciplinam abnuere et scientiae ignorantiam anteponere.

Obiic. III. Saltem dicendum est cum Gioberti, Mamiani atque aliis auctoritatem in subiecto determinari ex *aristocratia ingenii* quatenus illi natura sua ius imperandi possideant, qui sapientes sunt atque optimi. Quare, addunt, populus ad eos eligendos obligatur.

Resp. Haec libertinorum mitiorum theoria ridicula prorsus est. Nam ingenium, si vere adsit et sana doctrina imbuatur, dat quidem ius docendi, at non imperandi. Ius imperandi ab ea subiecti praestantia determinatur, qua fit ut publice in multitudine appareat eidem inesse ius ordinem praescribendi quoad mutuas relationes singulorum pro bono communi adipiscendo. Ad quod munus rite exercendum requiritur sane prudentia et bonitas in persona; sed aliud est conditio requisita ad consentaneum muneris exercitium, aliud est titulus qui ius exercendi munus illud constituat. Praeterea indicanda esset academia, in qua huius sapientiae laureae distribuuntur, et definiendum esset criterium quo certissime et sine errore optimismus ille a populo discerni possit. Secus periculum erit, ne populus (quemadmodum saepe contingit) fraude aut pecunia captus non sapientibus sed nebulonibus, non probis sed perversis hominibus suffragium tribuat. Sed quorsum haec refutamus? Nemo ignorat, hos praeclaros societatis restauratores idcirco ista fabulari; quia, cum putent se esse sapientissimos atque optimos et privilegio naturae in beata illa aristocratia positos, libenter pro felicitate generis humani onus imperandi suscipiunt.

Articulus III.

De diversis regiminis formis

165. Societatem duobus elementis constare diximus, multitudine et auctoritate. Multitudo, quatenus auctoritati subiicitur, a qua congruentibus mediis ad finem dirigenda est, subditos exhibet. Auctoritas vero quatenus concrete concipitur in subiecto aliquo quod ipsam legitime possideat, superiorem efformat; qui si aliunde in politico ordine minime pendet, sed legibus a se latis societatem gu-

bernat, supremus imperans nuncupatur. Ceteris autem, qui potestate communicata et sub altioris rectoris imperio rempublicam regunt, nonnisi administri vel magistratus sunt, quocumque nomine appellentur.

Ex quo inferes societatem corpori assimilari, cuius diversa membra a subditis repraesentantur, caput autem a superiore constituitur. Porro superior nec solo subiecto nec sola auctoritate constat, sed utroque componitur, quatenus subiectum exhibet auctoritate informatum. Quae duo accurate distingui debent inter se. Si enim subiectum per se, seu prout individuum quoddam rationale est, consideratur; procul dubio sic inspectum ceteris hominibus minime praestat, iisdemque officiis et iuribus afficitur, quae cuiusque hominis sunt propria. Quare suam privatam utilitatem spectare potest, quod commune est ceteris civibus, ac peculiari propietate fruitur, quam ad suum non ad aliorum emolumentum adhibeat. At ita non est, si spectatur ut superior, seu ut subiectum auctoritate ornatum. Sic enim officiis et iuribus instruitur altioris generis, de quibus deinceps disseremus, nec privatam sui sed communem totius corporis socialis utilitatem procurare tenetur, ad quam proinde dirigit ea omnia quae nomine auctoritatis ab ipso possidentur atque administrantur. Atque hoc sensu dici solet non populum propter principem, sed principem esse propter populum. Non enim idcirco exstat et operatur populus, ut principi bene sit; id enim servorum est proprium: sed idcirco est et operatur princeps, ut populi salus ac felicitas procuretur, seu, ut melius dicam, idcirco sunt et operantur populus et princeps, ut integra societas, quae ex utroque coalescit, proprium finem et perfectionem attingat.

166. Subiectum summae potestatis esse potest vel persona physica seu individuum unum naturae rationalis, vel coetus individuorum qui moralis persona audit. Hinc diversae formae regiminis oriuntur, prout in uno aut pluribus summa auctoritas residet, et diversa proportione ac temperamento eius exercitium a legibus fundamentalibus determinatur. Nam licet auctoritas societati essentialis sit eaque carere, etiamsi omnes consentiant, nulla societas possit (quippe natura rerum a voluntate hominum non pendet); tamen subiectum quod eam possideat, nonnisi a facto aliquo determinatur, et modus, quo exerceri illa debeat, a voluntate humana dependet. Hinc efficitur ut haec variari multifariam possint. Quare, diversae formae regiminis existunt pro diversitate subiecti quod summa potestate fruitur ac pro varietate iuris quod ipsi respectu multitudinis dirigendae competit.

Hae formae generalissima sui partitione ad simplices vel compositas reducuntur. Illae sunt, quae ex simplicioribus minime constant; et communiter recenseri solent: *monarchia*, *aristocratia*, *democratia*. Habetur monarchia, si suprema potestas apud unum residet individuum, quod ius habeat gubernandi societatem, sive in hoc vi legum fundamentalium limitibus quibusdam adstringatur, sive absoluta ac nullis statutis definita potestate gaudeat. Utroque autem sensu accepta eiusmodi gubernandi forma oppido distinguenda est a despotismo. Etenim despotici regiminis forma (si vere forma regiminis dici possit) illa est, in qua omnia ad arbitrium et voluntatem supremi imperantis determinantur, quin legibus constantibus parendum sit; eiusque formula hoc dicto continetur: *stat pro ratione voluntas*. Huiusmodi regendi ratio tyrannidi proxima est, et non tam regimen, quam potius dominium constituit, in quo subditi servorum conditioni maxime accedunt. At in monarchia, licet absoluta, non voluntas sed ratio proprie dominatur. Regimen vero semper temperatum habetur, tum propter legum constantiam, a quibus, dum vigent, ne principi quidem recedere licet; tum propter modum eas condendi, nimirum post plurium scientium hominum consultationem et suffragium; tum etiam propter debitum non immutandi fundamentalem *Status* constitutionem, efficiendique ut in omnibus non privata principis, sed communis populi utilitas normam operandi suppeditet.

Quod si non apud unum individuum sed penes primores aliquos, qui Senatum aliquem constituunt, summa sit potestas; respublica exsurget aristocratica, seu regimen optimatum, sive hi patribus haereditate in munere succedant, sive populi aut sociorum voto eligantur.

Si denique ipse populus quodammodo sibi imperet, et ius condendi leges ac sine appellatione iudicandi apud se retineat; habebitur democratia. Quae quidem non perinde intelligenda est quasi universa multitudo ius eiusmodi revera exerceat. Id enim nunquam factum est nec fieri potest, praesertim in frequentioribus societatibus, quales maxime sunt hodiernae. Sed intelligenda est, quatenus omnes patresfamilias, aut aetate provectiores, aut aliqua determinata proprietate fruentes, in summa, spectabiliores cives, ius habeant eligendi certum numerum personarum, quae populum repraesentent, eiusque nomine leges sciscant, et societatem suprema auctoritate administrent. Quod ostendit, populare hoc regimen nomine tenus dici democratiam, sed reapse non esse nisi aristocratiam magis minusve amplam, prout plures pau-

cioresve ad deliberandum de publicis negotiis admittuntur. Nec exemplum antiquarum rerumpublicarum, in quibus fere omnes cives suffragium in sanciendis saltem legibus ferebant, aliquid valet. Nam illae, si funditus considerentur, non solum aristocratiae quaedam erant, verum etiam oligarchiae. Cives enim, qui eo iure gaudebant, nonnisi exiguam populi partem efformabant; maior autem populi numerus, eorum nempe qui operibus mechanicis et culturae agrorum addicti erant, iure civitatis destituebatur et in mancipiorum infinita turba iacebat.

Mixtae vero formae dicuntur, quae ex simplicium aut omnium aut duarum dumtaxat iunctione resultant. Communius tamen habentur, cum princeps, optimates et populus ita quoad regimen temperantur inter se; ut quaeque pars ad gubernandam rempublicam aliquo modo concurrat, et ius aliquod, praesertim respectu legum condendarum, possideat.

167. Quaeri hic posset quaenam regiminis forma inter omnes sit praestantissima. Ne in controversia hac abstracte agitanda tempus frustra teramus; aliqua constabilimus puncta, quae certa sunt et omnibus utilitatem afferunt.

I. Illud constat, quamlibet regiminis formam, modo iuste introducta sit et iuste gubernet, legitimam esse per se et felicitati populorum procurandae idoneam. Etsi enim prima origo civilis auctoritatis ex potestate ducatur, qua paterfamilias ius habet ponendi ordinem in ea multitudine, sive parva sit sive magna, quae ad domum, cui independenter praeest, aliqua ratione refertur; tamen in processu quo explicatur et ex uno in alium transfunditur, innumeras varietates et modificationes subire potest. Ratio autem absolute non iubet, ut ubique et semper regimen eodem modo exerceatur; sed id tantum dictat, ut regimen aliquod sit, ad publicam salutem ordinatum, et ut obedientia praestetur ei, qui ius regendi legitime possidet.

II. Si aptitudo populorum consideretur, nulla est forma quae aeque omnibus conveniat; sed illa optima habenda est, quae prae ceteris respondet consuetudinibus, indoli, culturae, moribus cuiusque gentis. Apposite Burlamachius: « Si petitur a me quaenam sit optima gubernandi forma; respondebo, non omnia bona regimina omnibus aeque populis convenire: sed hac in re habendam esse rationem tum inclinationis et characteris singulorum populorum, tum amplitudinis dominii quo fruuntur [1]. » Idem ferme asserit Montesquieu sic inquiens: « Regi-

[1] Loco superius citato.

« gimen, quod maxime naturae consentit, illud est quod prae « ceteris aptatur dispositionibus populi, pro quo institutum est [1]. » Et sane forma quaevis a conditionibus subiecti, quod actuat, maxime pendet; ac saepe quae uni consonat, repugnat alteri. Homo autem (idem dic de hominum collectione) non abstracte, prout idea tantum continetur, cogitandus est in rebus quae ad agendum pertinent; sed sumendus est in concreto prout his vel aliis conditionibus et circumstantiis realiter afficitur. Iamvero in hac consideratione concreta humanum genus incredibilem offert varietatem, propter quam diversis elateriis moveri, diversa ratione duci, diversis fulciri adminiculis, diversis augeri praesidiis poscit. Non igitur eadem regiminis forma opportuna erit aeque pro singulis. Immo illa ipsa quae abstracte omnium perfectissima fortasse videtur, pro aliqua peculiari gente non modo incongruens sed impossibilis plane censebitur. Sic ex. gr. absurda esset hypothesis, qua natio americana *Statuum Unitorum* sub monarchia concipiatur. Contra, aliae sunt gentes, quibus regimen populare valde repugnat, propterea quod nimio aestu phantasiae, novitatum studio, loquacitate, invidentia aliisque defectibus laborant, vi quorum democratia non tranquillitatem et ordinem sed confusionem, tumultum, medium opprimendi alios, in summa veram tyrannidem constitueret.

III. Nihilominus illa forma, pro singulis quibusque populis praeferenda est, quae apud illos legitimitate gaudet. Nam pax et stabilitas ordinis, in quo reipublicae bonum maxime cernitur, tota quanta est, pendet ex certitudine subiecti in quo ius imperandi residet. Haec autem certitudo, ex qua verus obedientiae sensus in animis subditorum ingeneratur, non aliunde repetitur, quam ex evidentia tituli quo superior auctoritatem possidet. Unde sapientissima fuit ea vox ducis illius, qui nostris temporibus ad austriacos populos in pace continendos aiebat: *Ordo est imperator*. Concretum enim principium ordinis reapse in eo residet, qui legitime imperat.

IV. Tota gubernandi bonitas per se non pendet a forma regiminis sed a gubernantium honestate, extra quam ceterae omnes cautiones inutiles sunt et ad illudendum obtrusae. Forma enim materiale instrumentum est, quod ut in bonum sic etiam in malum torqueri potest, vi aut saltem astutia. Unde quemadmodum pravus princeps in despotam degenerare potest, si nil sibi non arroget et licitum cum libito confundens non iuxta conditarum

1 *L'esprit des lois* t. 1, l. 1, ch. 3.

legum sapientiam sed iuxta arbitrii temeritatem gubernet; sic regimina utcumque statutis fondamentalibus temperata in factiosam tyrannidem facillime convertuntur, nisi ii, qui legibus condendis aut exequendis praesident, magna probitate ornentur. Ut enim experientia docet, quam nedum auribus sed oculis etiam nostris usurpavimus; nil facilius est pravitati plurium etiam gubernantium, quam legum vim sophismatibus eludere, populi opinionem pervertere, bonos omnes a reipublicae gubernaculo arcere, suffragia in comitiis pecunia aut promissis emere; callidate et fraudibus procurare ut leges ferantur publicae utilitati, moribus et Religioni infensissimae.

Articulus IV.

De recenti regiminis forma, quam repraesentativam vocant.

168. Quoniam hodierni societatis restauratores, (quorum numerus, fungorum instar, sponte succrescit) perpetuis laudibus ad coelum efferunt novos illos ac repertos regiminis ordines, quos repraesentativos appellant; operae pretium erit hic eos breviter ad trutinam revocare. Quod quidem egregie praestitit Taparellius duobus voluminibus, quibus materiam hanc ex omni parte circumspexit et funditus examinavit [1]. Nos qui compendio studemus, aliqua tantum summis veluti labiis attingemus.

Forma haec regiminis, quae a Locke et Montesquieu theoriam primigeniam derivavit [2], idcirco repraesentativa nuncupatur, quia

[1] *Esame critico degli Ordini rappresentativi ammodernati.* Roma 1854.

[2] « Locke è il primo inventore della teoria costituzionale, cioè quella della « *divisione* necessaria de' due poteri, il *legislativo* e l'*esecutivo*. Per fondare « questa divisione egli si serve de' principii del Diritto naturale e della teoria della « sovranità del popolo; cioè, affermando che solo il popolo ha autorità di dar leggi « a sè stesso, e perciò il principale ufficio del re è solamente quello di essere ese- « cutore delle leggi. Quindi in lui la teoria si fonda meno in una ragione mecca- « nica, che in una necessità di principii, è meno politica che giuridico-filosofica; « e perciò Locke è ad un tempo predecessore di Montesquieu non meno che di « Rousseau. Ma appunto per questa cagione egli non l'ha sviluppata o determinata « da quel lato politico o meccanico, come fece Montesquieu; e se Locke influì po- « tentemente sul modo, onde la nazione inglese comprende ed attua la propria « costituzione, con non minore efficacia Montesquieu formò sul continente la opi- « nione scientifica universale, in guisa che la sua dottrina è divenuta la insegna « del costituzionalismo. » *Storia della Filosofia del Diritto* di Federico Giulio Stahl ecc. Tradotta ecc. Lib. 4, sez. 1.

personae electae a populo, ut ad generalia comitia mittantur, populum repraesentare dicuntur. Eius autem structura ad hoc reducitur: Praeiacta pactione aliqua fundamentali inter populum et principem, quae quia scriptis consignatur, *charta* vocari solet, auctoritatem in tria veluti membra dispartitur: in *Regem*, qui una cum administris potestate gaudet executiva, et in collegia duo, unum *Optimatum*, aliud *Deputatorum*, quae legibus discutiendis et sciscendis praeficiuntur [1].

Fundamentum, in quo hic politicus mechanismus nititur, est quod summum imperium penes populum sit; qui, cum nequeat per se leges condere, aliquos eligit qui suo nomine illas ferant. Scopus vero est impossibilem reddere abusum potestatis; medium denique divisio functionum, auctoritati competentium, ex qua earum reciproca limitatio oriatur. Hinc collegio Deputatorum opponitur collegium Optimatum, et utrique, ne legibus sciscendis executivam potestatem destruant, obstaculum adiungitur regiae sanctionis, quae ad leges firmandas requiritur. Potestas executiva limites accipit propter *responsabilitatem,* qua Ministri rationem reddere tenentur potestati legislativae, de iis quae operantur, a qua proinde iudicari et puniri possunt. Sed ne functio illa potestatis nimio periculo exponatur; eius caput, nempe rex, *inviolabile* omnino est; nihilominus nihil per se facere potest sine consensu administrorum, et idcirco *regnat sed non gubernat.* Exercitus ab executiva potestate pendet, ita tamen ut ad cavendos abusus alia vis ei opponatur, nempe militia nationalis, quae ordinem publicum et causam populi tutetur. En huius machinae brevissima adumbratio, de qua quid sentiendum sit, sequens propositio declarabit.

PROPOSITIO.

Recens forma regiminis repraesentativi continuatum est mendacium et perpetua contradictio.

Prob. Primum mendacium in ipso nomine cernitur. Nam populum repraesentare dicitur, cum revera nil repraesentet. Et sane eiusmodi repraesentatio quoad duo intelligi posset: nimirum quoad populi vel voluntatem, vel emolumenta. Iamvero Deputati, qui a

[1] « Une charte, un roi et deux chambres, voilà tout le méchanisme du gou- » vernement réprésentatif. » COUSIN *Cours d' hist. de la philosophie morale* leç. IX.

populo eliguntur, eius voluntatem non repraesentant; tum quia voluntas, utpote quae libera est et mutabilis, repraesentari nequit; tum etiam quia nullum accipiunt determinatum mandatum a populo, sed facultatem retinent ferendi suffragium, prout lubet, in futuris deliberationibus. Nec vero repraesentant emolumenta populi; quia vera emolumenta publica et stabilia sunt emolumenta classium et conditionum diversarum, non individuorum separatorum. Horum enim utilitates iugiter et sine fine variantur, nec unquam ad unitatem reduci possunt. At vero Deputati non nomine classium et conditionum, sed solo nomine individuorum segregatorum ad comitia mittuntur. Ergo indivua tantum repraesentant, immo individuorum partem, siquidem non ab omnibus sed a paucis tantum eliguntur.

Unum emolumentum dumtaxat individuorum, prout individua sunt, repraesentari posset, nimirum ordo moralitatis et iustitiae. Hoc enim dumtaxat tale est, ut ad omnes revera pertineat. At bonum eiusmodi nullam publicam repraesentationem habet in forma gubernii, de qua loquimur; siquidem ad id solus clerus, prout corpus constituit, sufficiens esse posset; hic autem sic consideratus prorsus a comitiis illis excluditur.

Alterum mendacium est fundamentum, quo nititur. Nam maiestas populi, ut in primo articulo huius capitis demonstravimus, figmentum est rationi et facto repugnans. Et sane ipsi adversarii id implicite fatentur: siquidem hoc summum imperium, quod populo largiuntur, non aliter a populo exerceri posse stabiliunt, nisi electione Deputatorum, qui ei leges imponant. Hoc unum si populus fecerit, iam gratulari sibi poterit et credere se revera esse principem. Sed nisi ludere quis velit, aliud profecto est imperare, aliud designare personam quae imperet. An dicemus discipulum esse magistrum, quia potuit pro lubito, sibi magistrum optare; et servum esse dominum, quia arbitratu suo huius potius quam alterius se addicit servitio?

Tertium mendacium est finis, quem assequendum proponit. Nam possibilitas abusus, quoad potestatem, ab hominibus evelli nequit. Ut id fieret, eorum voluntas libertate prorsus spolianda esset, et sic non homines sed stipites haberemus. Quare recte aiebat Tacitus: « Quomodo sterilitatem aut nimios imbres et cetera naturae « mala, ita luxum vel avaritiam dominantium tolerare debemus. « Vitia erunt, donec homines; sed neque haec continua, et meliorum interventu pensantur [1]. » Fateor equidem recta quadam or-

[1] *Historiarum* l. IV, c. 74.

dinatione et structura sociali possibilitatem illam imminui posse, et remotiorem ab actu fieri. At ad hoc consequendum accomodata nullo modo est forma repraesentativa, quae tantopere iactatur a mitioribus libertinis.

Quartum mendacium est medium, quod suppeditat. Nam, ut omittam veram divisionem et mutuam limitationem potestatum, prout fingitur a Montesquieu, naturae et conceptui auctoritatis repugnare [1]; certe talis per se est, ut non modo coercendis abusibus inepta sit, verum etiam iis latiorem et ignobiliorem viam aperiat. Nam in primis omne vinculum morale inter populum et principem abrumpit, et totam spem salutis publicae iustaeque administrationis in mero mechanismo collocat. At contra, vita socialis non a materiali structura sed a principio quodam organico petenda est et verae cautiones pro libertate et tutela iurium in gubernantium moralitate consistunt. Deinde, compago illa huc tendit, ut pluralitas in societate evadat principium supremum ordinis. Ergo huc tendit, ut vis loco iuris substituatur; siquidem pluralitas, seu maior numerus, per se non exhibet, nisi vim. Immo saepe ipsa pluralitas fictitia est; quatenus terrore bonis incusso, et audaciorum quorumdam adscita licentia, publica opinio simulatur vel decipitur; atque ita pauci tantum, qui fraudulenter et malis artibus suffragium populi semel obtinuerunt, durum dominatum exercent. Quare despotismus factionis alicuius plerumque terminus est huius formae regiminis [2].

Est vero perpetua contradictio. Nam dicit, se velle conservare regiam potestatem, sed eam ad nihilum omnino redigit. *Le roi règne, mais il ne gouverne pas*, iuxta formulam Beniamini Constant. Vult immobile et fixum exercitium executivae potestatis,

1 Hanc quaestionem hic praeterimus, quia aptius agitabitur in posteriore capite, postquam singulae illae functiones potestatis explicatae erunt.

2 Nec obiicias exemplum Angliae, ubi haec mala, quae in aliis Europae regionibus evidenter apparent, minus vigent. Nam conditiones illius insulae diversae sunt, et spiritus formae regiminis non parum differt ab eo, quem Locke et Montesquieu somniarunt. Qua in re egregie Stahl: « La teoria degli Scrittori inglesi, « ancorchè fondata su quella di Locke, è non meno meccanica della teoria di Mon- « tesquieu. Ma ciò in Inghilterra è cagione di minori danni, perchè ivi i rapporti « costituzionali sono da per tutto esattamente determinati e consolidati dalla storia « e dalla consuetudine, e la forma e modo di parlare parlamentare, ben lungi dal « corrispondere a questo concetto meccanico, esprime piuttosto l'idea di una mo- « narchia vera ed organica, anzi in grado molto maggiore che non esiste realmente. « Al contrario in Francia e in Germania, dove si è ancora sul punto di determinare « i rapporti costituzionali non si ha riguardo che alla pura dottrina. » *Storia della Fil. del diritto* ecc. l. 4, sez. 2.

atque idcirco inviolabilitatem regi largitur; illud tamen mobilissimum reddit; siquidem rex sine administris nihil imperare potest, administri autem ne punctum quidem existentiae certum habent. Concedit principi vim publicam, nimirum exercitum; mox vero eamdem elidere conatur instituta nationali militia. Proclamat libertatem conscientiae et rationis; attamen libertatem docendi et educandi natos parentibus prorsus adimit. Sancit supremam potestatem residere in populo eamque ab ipso in electionibus tantum exerceri; simul autem maiorem populi partem a ferendis suffragiis excludit. Mechanismum introducit hoc solo fine ut iura individualia certam cautionem accipiant; et tamen nullum est ius, quod in discrimen adduci non possit, si maiori numero, reali vel fictitio, ita placeat. Sed nimium progrederemur, si omnes contradictiones, quibus haec regiminis forma scatet, numerare vellemus. Quae innuimus, sint satis.

Articulus V.

Quibus modis summa potestas transmittatur.

169. Imperium ex uno subiecto in aliud transferri potest, aut *haereditate*, aut *electione,* aut *iure victoriae*. De singulis pauca.

Ius haereditarium habetur, cum regnum ita constitutum est, ut individua, quibus suprema potestas committitur, ex determinata familia certo ordine designata sint, atque alii aliis vita functis succedant. Innumerae hac in re existere possunt varietates, quae ex diversorum populorum statutis pendent; ac proinde, cum a voluntate libera proficiscantur, ius naturae praetergrediuntur. De his igitur disserere ad nos non pertinet; sed tria dumtaxat adnotabimus, quae principiis naturalibus magis sunt affinia.

Primum est, non posse pro lubito ipsius imperantis mutari ordinem successionis, si leges fundamentales regni aliquid hac in re determinent. Nam leges eiusmodi conditionibus quibusdam adstringunt exercitium supremae potestatis, et subiectum definiunt ad quod illa pertinere debeat. In hoc casu populi consensus accedat necesse est.

Deinde, etsi rationi congruentius sit ut mares dumtaxat iure successionis ornentur, exclusis foeminis, quae certe minus aptae sunt ad partes implendas imperii, et maribus vi naturae subduntur; tamen ius naturae non prohibet, quominus foeminae etiam summa potestate potiantur. Nam persona publica, prout publica est, a sexu abstrahit, et tantum capacitatem regendi multitudinem re-

quirit. Haec autem capacitas in ente ratione praedito inest; sive mas sit, sive foemina. Potissimum vero eiusmodi successio foeminarum inconveniens dici nequit in iis gubernandi formis, in quibus suprema potestas non apud principem residet, sed apud comitia quaedam generalia et adiumento plurium exercetur.

Tertia observatio sit, hunc modum transmittendi potestatem per ius haereditarium, valde consentaneum esse bono sociali multiplici ratione. Nam maiorem stabilitatem actoritati tribuit, quae ad eius exercitium tantopere necessaria est; aditum praecludit tumultibus ac partium studiis, quae societatem ad extremam perniciem adducere solent; maiorem reverentiam principi conciliat, ob avitam nobilitatem et sanguinis splendorem, tum eius educationem accuratiorem reddit, ipsumque animosiorem, ac diligentiorem efficit, quoad socialem felicitatem procurandam, cum sibi et propriae familiae perpetuo coniunctam rempublicam contueatur.

170. Quod si hic mos transmittendi potestatem iure haereditario alicubi non vigeat, tunc electione eam conferri opus est. Haec autem habetur cum, principe vita functo, primores, aut populus, aut pars populi, cui commissum est suffragium, certam personam designant, quam gubernandae reipublicae idoneam putent, et quae, acceptatione peracta, summo imperio instructa censetur. Hac in re non aliud dicendum occurrit, nisi pessimam esse electionem, quae plebis tantum iudicio committitur. Nam, ad bonos scientesque homines, qui reipublicae gubernandae apti sint, deligendos scientia et prudentia requiritur, qua plebs prorsus orbatur. Praepterea plebs nimia animi mobilitate laborat et facile exponitur deceptioni; tum etiam propter inopiam, qua saepe premitur, periculum est ne largitionibus alliciatur ad suffragium pro iis ferendum, qui minus eligi mererentur.

171. Postremo, imperium acquiri potest iure victoriae. Quod ut eveniat, exposcitur in primis ut bellum iuste susceptum sit. Secus potestatis occupatio latrocinio comparabitur, et invasor non princeps sed usurpator censendus erit. Deinde necesse est, ut socialis tranquillitas victricis gentis, aut aliarum affinium nationum reapse requirat mutationem regiminis aut iacturam independentiae populi, qui debellatur. Secus iustitiae a victore laederetur, qui nonnisi ad damnorum reparationem exigendam, ac poenam pro merito culpae victis infligendam ius possidet. Numquam vero facultate gaudet principem e legitimo solio deturbandi aut integram nationem alterius ditioni subiiciendi (quod speciem quamdam mortis veluti socialis praesefert), nisi id postulet ratio poenae, aut securitas earum gentium, quae iniuste laesae sunt. Sed de hac re alias sermo redibit.

172. Cum hic de usurpatore mentio facta sit, utile erit innuere, quo iure is instruatur. In primis certum est usurpatorem, utpote qui non iure, sed iniuria et violentia nitatur, illegitime auctoritatem possidere, ad eamque legitimo principi restituendam semper adstringi. Immo ad hoc cogi a subditis potest, immo etiam debet; qui ipsum non ut principem, sed ut hostem et perturbatorem respiciunt. Id tamen intelligendum est, modo spes certa eluceat prosperi exitus. Nam si conatus ad invasorem pellendum inutiles fore coniicitur, aut perniciem potius societati allaturos, nequaquam subditis licebit insurgere Atque id iuxta voluntatem legitimi principis esse censendum est; quae quidem, ut iusta sit, rationi et bona sociali congruens esse debet.

Deinde observetur oportet, usurpatorem licet ius ad potestatem retinendam aut stabiliter aliis communicandam nullum habeat; tamen iure ornari civitatem ordinandi ac magistratus temporarios costituendi. Id enim necessarium est ad salutem populi procurandam, quae sine civili ordine servari nequit. Quod profecto ius non *personale* est, sed *reale;* nimirum est eiusmodi ut personae competat ratione rei quae possidetur, ac proinde non tam ad usurpatorem quam potius ad auctoritatem pertinet; quae licet iniuste ab illo occupetur, tamen proprio effectu et vi minime caret. Quare subditi quamvis iuvare usurpatorem, ut in sua possessione stabiliatur, prohibeantur; tamen legibus, quae ab ipso pro bono communi et ordine sociali feruntur, obtemperare tenentur. In hoc enim non usurpatori sed auctoritati obedientiam praestant, et legitimo principi morem gerunt, qui certe id velle praesumitur.

Denique, si annorum decursu novus auctoritatis possessor ita obfirmetur, aut cum bono et tranquillitate publica sic connectatur, ut pristinus ordo redintegrari sine perturbatione maxima et periculo salutis publicae nequeat; hoc ipso legitimus evadit, et nihil contra illum moliri fas est. In hoc enim sensu verum est effatum illud: *Salus publica suprema lex*; cui non solum subditi, verum principes etiam accomodare se debent, ne bonum privatum individui bono totius societatis anteponant. Nec vero contrarium velle antiquior princeps praesumi potest, nisi hoc ipso a proprio iure desciscat; utpote qui non amplius communem utilitatem, sed propriam dumtaxat sibi pro scopo praestituat.

173. Quaeri hoc loco posset an iure et cum laude aliquando suprema potestas a legitimo principe sponde abdicari queat. Contrarium enim docuit Burlamachius inquiens: *regem in proprio throno moriturum esse*, *et signum abiecti animi esse ac maie-*

statem principis valde dedecens, *se propria auctoritate privare* 1. Quae sententia mirabilis sane est; sed quibus argumentis fulciatur nequaquam apparet. Nam, excepta hypothesi quod eiusmodi abdicatio in magnum reipublicae damnum cedat (quod profecto raro accidit); nulla ratio afferri potest cur princeps omnino adstringatur ad tantum onus retinendum. An subdito licebit sine dedecore se publico magistratu abdicare, et principis conditio in usu huius libertatis inferior censenda erit? Immo, si bono societatis nihil periclitante, princeps regni curam et honorem, qui tantopere ambiri solet, deponit ut altiorum virtutum exercitio se addicat; id magni animi et excellentis indicium habendum est. Potissimum vero id locum habet, si talis abdicatio ab ipsa publica utilitate et pace persuadeatur; ut exemplis recentissimis confirmari posset. At in re, quae adeo per se claret, tempus frustra insumere non iuvat.

Aliam potius innuam controversiam: utrum non modo a se, sed a filiis etiam, qui successuri essent, princeps regnum abdicare possit. Vattel affirmat omnia hac in re a populi voluntate tantum pendere 2. Sed ne in ipso refellendo iacturam temporis faciamus, sufficiat animadvertere hanc sententiam ex erroribus pacti socialis, quibus auctor inficitur, et ex Rousseaviana origine potestatis dimanare, quam supra refutavimus. Grotius meliora profert ac totam rem his verbis definit: « Similis est quaestio an abdicari « possit regnum aut ius succedendi in regnum. Et quin pro se « quisque abdicare possit, non est dubium: an et pro liberis ma« gis controversum, sed quod eadem distinctione expediri debet. « Nam in haereditariis qui ius a se abdicat, in liberos nihil po« test transferre. At in lineali successione patris factum nocere « non potest liberis natis, quia simul atque existere coeperunt, « ius proprium eis quaesitum ex lege est; sed nec nascituris, « quia impediri non potest quin ad illos quoque suo tempore ius « pertineat ex populi dono. Neque obstat de transmissione quod « diximus. Est enim ea transmissio necessaria non voluntaria, ad « parentes, quod attinet. Illud interest inter natos et nascituros, « quod nascituris nondum quaesitum sit ius, atque ideo auferri « ius possit populi voluntate, si etiam parentes, quorum interest « ius ad filios transire, ius illud remiserint 3. » At mihi generatim dicendum videtur, inspecto solo iure naturae, posse patrem

1 *Principes de droit nat. et pol.* l. 2, p. 1, ch. 1.
2 *Le droit des gens* t. 1, l. I, ch. V.
3 *De iure belli et pacis* l. II, c. 7, §. 26.

abdicare etiam pro filiis, sive nascituris sive natis, qui quamdiu sub patris potestate manent sunt res patris; tametsi deinceps a patria potestate emancipati queant novum ius acquirere propter electionem populi qui sponte se eis subiiciat.

CAPUT QUARTUM.

DE SUPREMAE POTESTATIS EXERCITIO.

Actio socialis illa est, quae a moltitudine peragitur sub auctoritatis influxu. Quare autoritas veluti facultas est motum gignens in societate eamque ad operandum applicans. Quomodo igitur id praestet contemplandum hic est, seu de auctoritatis exercitio disserendum. Et quoniam auctoritas multitudinem ad ordinatam operationem movet functionum diversarum ministerio, has singillatim expendere oportet.

Functiones eiusmodi ad tres reducit Montesquieu, nimirum ad leges constituendas, ad earum executionem procurandam, ad iudicium ferendum de factis peculiaribus de quibus respectu legum intercidat controversia; quarum functionum exercendarum ius, *legislativam*, *executivam* et *iudiciariam* potestatem nominat [1]. Haec autem tripartita divisio licet a nonnullis improbetur, tamen, cum valde communis sit, et obiectum distinctis partibus satis plene contineat, approbatu non indigna nobis videtur. Nam cum auctoritas ordine instruere civitatem debeat, normas in primis proferat necesse est, quibus mutuae civium relationes apte inter se componantur ad finem communem adipiscendum; atque in quantum id praestat, legislativa potestate instructa esse dicitur. Deinde requiritur ut scitas leges actioni et motui civitatis applicet, earumque executionem procuret; quod munus potestatis executivae proprium erit. Denique, cum lites insurgere possint vel inter privatos ipsos, vel inter privatos et regimen respectu iurium quae lex vel concedit vel tutatur; ad eas dirimendas tum etiam ad legum violationem removendam, iudiciaria suppetit potestas. Ad has autem partes cetera auctoritatis munia facile revocantur. Hac igitur partitioue retenta, de ea separatis articulis eloquemur.

1 Esprit des lois t. I. l. XI.

Articulus I.

De potestate legislativa.

174. Suprema inter partes auctoritatis ea est, quae leges ferendas respicit. Haec enim regulas imponit operandi et totius vitae socialis praescribit ordinem. Unde ad facile definiendam gubernii formam, dispicere sufficit in quo subiecto facultas legum sciscendarum resideat, num in uno individuo an in plurium collectione; qua de re diversae exstant populorum constitutiones, prout cura procurandi boni communis uni potissimum individuo, ut in monarchia, aut coetui ex pluribus coalescenti, ut in ceteris formis sive simplicibus sive mixtis, demandatur.

Quare, qui cum Rousseau supremum imperium populo addicunt; in hoc maxime adlaborant, ut statuant ius ferendi leges nonnisi ad populum vi naturae pertinere. Sed tantum abest ut hoc ius vi naturae populo vindicetur, ut potius rationi repugnet illud populo sponte largiri. Etsi enim populus necessitates, quibus premitur, vividius presentiscat, eisque remedium postulet; tamen, cum imperitus sit et imprudens et animi perturbationibus valde obnoxius, nequit discernere et definire vel etiam amare media quae opportuna sint et cum eius utilitate ita concilientur, ut altioribus relationibus non contradicant. Quare licet ius postulandi aut suffragium eligendi eos, qui suo nomine leges proponant (si forma regiminis id ferat) populo concedi possit; tamen ius examinandi leges easque tandem sanciendi illi incongruenter et inepte tribueretur. Id enim multiplicem scientiam, iudicii maturitatem, constantiam animi et amorem virtutis exquirit, quae nonnisi in cultiore et praestantiore societatis parte communiter reperiuntur.

175. Ut quantum satis est, distinctam notionem potestatis legislativae exhibeamus, tria illustrare oportet: ambitum in quo spatiatur; dotes quibus eius effectus, nempe leges, instruuntur; subsidia quae comparari debent ut rite exerceatur. Et ad primum quod attinet, eiusmodi ambitus, qui limites etiam suppeditat, quibus auctoritas coërcetur, ex fine diiudicandus est societatis, ad quem auctoritas suo exercitio socios adducere nititur. Porro hunc finem in externo apparatu, qui ordine morali informetur, et in debita ordinatione mutuarum relationum civium procuranda situs est. Hinc elucet potestatem legislativam non usque eo porrigi, ut constitutionem ipsam fundamentalem suis actibus attingat, sed

opus est ut societatem in propria forma iam ante constitutam subaudiat. Concipi enim nequit exercitium auctoritatis; nisi auctoritas in determinato subiecto resideat, atque ita ut ad operandum omni ex parte expediatur. Id autem, ut quisque videt, importat ut organismus societatis, saltem fundamentalis, iam ante constitutus sit, qui formam societatis spectet enascentem ex determinatione subiecti in quo suprema potestas residet. Nam hic organismus ad existentiam societatis et auctoritatis pertinet; vis autem operandi eiusque exercitium subiecti operantis existentiam subaudit ex eoque iam vigente pullulat.

Quare ius *constituens* [1] ad potestatem legislativam non spectat, immo pars auctoritatis minime censendum est. Nam cum constitutionem ipsam politici status respiciat, ad easdem causas pertinet, a quibus existentia et forma ipsa reipublicae processit. Societate autem iam constituta, in toto corpore sociali residet, non vero in una tantum eius parte, utcumque praecipua vel formali. Quapropter neque auctoritatis, neque multitudinis seorsum acceptae propria est, sed utriusque partis simul consentientis. Ex quo fit ut immutatio constitutionis fundamentalis reipublicae, aut quaecumque variatio, quae accidentalis non sit sed ad ipsam essentiam et primitivam formam pertineat; neque a solo principe neque a solo populo fieri possit, sed utriusque partis voluntatem exquirat. Quod si ab una tantum parte, discrepante altera, forte procuretur aut vi extorqueatur; illegitima iudicanda est et omni robore destituta.

Id autem minime intelligendum est de iis, quae non efformationem organorum fundamentalium, formam reipublicae determinantium, sed aut eorum evolutionem perfectiorem, aut organa secundaria constituenda respiciunt, quae potestate communicata instrumenti aut administri munere fungantur. Haec enim optime pertinere ad auctoritatem possunt, et cum per legem determinentur, ad potestatem legislativam commode revocantur.

176. Exclusis igitur rebus, quae formam ipsam gubernii renovandam attingunt; in iis omnibus lege definiendis spatiari poterit legislativa potestas, quae ad operationem socialem exercendam vel rite dirigendam necessaria aut etiam opportuna videbuntur.

Qua in re finis politicae societatis semper prae oculis haberi debet: atque exinde novi limites enascuntur. Nam cum eiusmodi fi-

[1] Ius seu potestas *constituens* appellatur, facultas illa rempublicam ordinandi, quae formam ipsam societatis attingit, eiusque diversas partes constituit, et organa creat fundamentalia, quibus auctoritatis functiones stabiliter addicantur. In summa talis est, ut in primitivam reipublicae constitutionem influxum exerceat.

nis ad ordinem moralem referatur; nihil sancire auctoritas potest, quod morum honestati ac legi divinae reluctetur. Sic enim non benefica sed malefica revera esset, ac per se ipsa corrueret; quippe cum in tantum vim et robur habeat, in quantum iure viget ducendi socios in finem a natura propositum.

Deinde, cum hunc ordinem externis mediis, quae tantummodo in potestate hominis sita sunt, procurare debeat; extendere se nequit ad ea quae interna omnino sunt, et solo conscientiae ambitu continentur. Quod non perinde intelligendum est quasi conscientiam indirecte saltem suis praeceptionibus non adstringat. Id enim manifesta falsitate laborat. Nam, cum auctoritas, ut alias diximus, a Deo procedat; quisquis auctoritati obedientiam denegando resistit, Dei ordinationi resistit, atque ideo revera peccat. Sed tantum sic intelligi debet, quatenus directe civilis auctoritatis praecepta nonnisi externas actiones respiciunt; actus enim qui interni omnino sunt, licet maxime cum ordine morali nectantur, tamen humanam aciem prorsus effugiunt, ac proinde actioni gubernativae, quae mere humana sit, subiici nequeunt.

Tandem, cum in mutuis relationibus inter homines moderandis civilis potestas versetur; immiscere se nequit rebus iis, quae relationes respiciunt hominis ad Deum; quarum gubernatio ad auctoritatem religiosam pertinet, de qua in ultimo capite huius libri disseremus. Quod non ita intelligatur velim, quasi nequeat civilis potestas sanctione sua illa eadem confirmare, quae a potestate ecclesiastica definita sunt. Id enim profecto licet et opportunum quandoque est ut leges Ecclesiae novo robore augeantur. Qua in re similitudo duci potest a legibus naturalibus. In has enim licet civilis potestas ius nullum habeat, quippe ab altiore pendent auctoritate; tamen consentaneum est ut multa iubeat vel prohibeat quae iure naturali continentur, ut ea magis confirmet saltem extensive, adiectione nimirum novae praeceptionis et sanctione poenarum, quae tutius rebelles animos ad obtemperandum inclinent [1].

177. His explicatis liquido patet, quo circulo spatiari possit potestas legislativa civilis. Ea enim omnia, quae externa sunt et civium inter se ad bonum commune procurandum relationes respiciunt, prout tamen ordini morali servando atque amplificando

[1] Quod potestas civilis definire non debeat res ad religionem pertinentes, eo magis apparet, quod in praesenti religio non naturalis sit, sed supernaturalis; quae tota quanta est in divina revelatione fundatur, et cuius custodia et gubernatio non principibus temporalibus, sed Apostolis eorumque successoribus a Christo commissa est, iuxta regimen ab ipso constitutum. Sed de hac re alias dicturi sumus.

conferunt; eius ditioni subduntur ab eaque generales normas recipere possunt. In quibus normis praescribendis lex civilis extensionem quamdam continet et determinationem magis peculiarem ipsius legis naturalis. Quod quadruplici ratione fit. Primum, quatenus praeceptiones aliquas iuris naturalis, adiectis nonnullis poenis in hac vita subeundis, nova roborat sanctione. Deinde, quatenus ex legibus naturae generalibus peculiares derivat illationes applicationesque determinatas pro locorum temporum ac personarum varietate. Tertio, quatenus actiones humanas temperat iuxta novas relationes, quas homo ratione societatis suscipit, idque convenienter naturae principiis. Quarto denique quatenus aut iura, quibus homo vi naturae instruitur, iuxta socialem exigentiam temperat atque apte cum aliorum existentia conciliat, aut nova iura civibus tribuit conditioni personarum et communi bono accommodata. In quibus tamen diligenter cavendum est, ne plus sibi tribuens, obtentu boni communis, iura aliqua naturalia prorsus perimat. Quod enim in iniuriam sociorum, sive plurium sive paucorum, immo etiam unius, redundat; id ad finem societatis pertinere non potest; quod autem finem socialem egreditur, auctoritati minime competit [1].

178. Ad dotes vero quod attinet, quibus huius potestatis effectus seu leges ornari debent, iam aliquae in iis, quae modo dicta sunt, continentur. Aperte enim apparet eas in primis honestas esse oportere; secus fini sociali non convenirent. Deinde requiritur ut utiles sint, et quidem utilitate communi seu quae non in privatam personam aut in partem tantum societatis cum alterius detrimento redundet, sed omnibus directe vel indirecte faveat. Secus non bonum commune, sed despotismum nonnullorum includerent. Tertio debent esse universales, seu eiusmodi ut omnes aeque ligent sine personarum exceptione, modo nulla adsit ratio valde urgens ex ipso bono communi desumpta, quae a lege communiter lata nonnullos aut coetum aliquem excipere persuadeat. Id autem ubi non viget, omnes omnino lex adstringere debet.

Atque hic quaeri potest an ipsum legislatorem lex sibi subdat, ita ut is etiam legi obtemperare teneatur. Cui quaestioni respondendum videtur affirmative, quoties legislator non prout talis est, nempe ut legis conditor, sed ut privata tantum persona consideratur. Sic enim actiones, quas ponit, cum ad bonum commune referendae sint; iisdem normis regantur oportet, quae generatim pro

[1] Auctoritas quatenus ad ea se porrigit, quae ipsi definienda non competunt, *incompetens* appellatur; seu talis est, ut nullam vim habeat.

omnibus individuis praescriptae sunt. Potissimum id locum habet, cum agitur de contractibus aliisque rebus, quae ad ceteros cives relationem includunt.

Quarto, ad legum iustitiam requiritur aequalitas, seu ut omnes aequaliter lex respiciat, at non secundum aequalitatem materialem, sed iuridicam; quatenus nempe aequaliter omnia iura, cuiuscumque individui sint, sine ulla exceptione sanciat et tueatur; secus aequalitas civium ante legem, quae tantopere iactatur, futilis esset et vox sine sensu. Non enim vera civium iura servaret, quae sine manifesta violatione iustitiae ad materialem aequalitatem adduci nequeunt.

Hae praecipue sunt legum proprietates, quae quasi essentiam earumdem attingunt. Praeter has aliae etiam requiruntur, nimirum ut *clarae* sint, quatenus ab omnibus intelligi possint nec in falsam interpretationem torqueri; itemque ut sint *breves*, ne multitudine et pondere operationes civium praepediant; ut sint *constantes*, sic enim antiquitate ipsa venerationem sibi conciliant; ut sint *scriptae*, ne fraudibus et arbitrio magistratuum detur locus, sed stabili certitudine perfruantur; ut denique sint *convenientes*, nimirum viribus et conditioni populorum accommodatae. Quae enim leges rudiori culturae competunt, hae minime opportunae sunt genti quae maiori perfectione iam gaudeat [1].

179. Quaecumque sit forma regiminis, sive monarchica sive polyarchica, potestas legislativa mediis idoneis instrui debet, ut rite suo munere perfungantur. Et in primis, cum leges indigentiae populorum respondere debeant, requiritur sane ut haec legislatori innotescat. Quapropter tali organismo legislativa potestas, quoad exercitium, instruenda est; ut eiusmodi notitiam claram, distinctam et sine falsitatis admixtione comparare sibi possit. Quoniam

1 Disceptatum est a philosophis utrum scriptae leges et codicum compilationes vitae et culturae populorum utilitatem an potius detrimentum afferant. Hugo enim et Savigny ceterique historicae scholae fautores, cum societatem eiusque evolutionem ex instinctu quodam intellectuali repetant qui consuetudines et mores efformet, horum nonnisi formulas quasdam vagas et abstractas legibus comprehendi posse aiunt, atque ideo eas progressui populorum repugnare opinantur. Quare; quin legislatio populis imponatur quae nunquam exprimere potest fundum locupletem et multiplicem, quo mores eorumdem continentur; melius esse putant, eos permittere spontaneae evolutioni instinctus naturalis, qui assiduo se explicans mores creet. At haec opinio naturae rationali hominis contradicit et vero nationum progressui reluctatur, qui non fatali et caeco quodam instinctu peragitur, sed ductu libertatis et intelligentiae quae reflexione utitur et instinctivas motiones temperat ut eas ad finem rationalem promoveat debitoque ordine donet.

vero proprias indigentias nemo melius noscere potest, quam is qui illas experitur, patens populo via esse debet, qua quibus eget rebus legislatori patefacere possit.

At populus etsi scite necessitates, quibus premitur, internoscat; tamen his repellendis congruentia media deligere nequit. Non enim convenientiam mediorum cum fine satis discernit; itemque conditionem propriae culturae satis distincte non percipit, multoque minus relationem quam lex habere debet cum bono communi et moralitatis principiis. Eiusmodi igitur examen non populi sed prudentium et cordatorum hominum proprium est, qui non modo scientia sed etiam virtute polleant. Talis igitur structura potestatis legislativae constituenda est, ut, perspectis populi necessitatibus, diligens discussio legum condendarum habeatur a coetu virorum scientia et virtute praestantium, qui, sive deliberativo sive consultivo tantum suffragio gaudentes, legum aequitatem, opportunitatem ac potissimum moralitatem diiudicent. Hanc tamen rite diiudicare non poterunt, nisi morum magistram religionem fideliter colant, eiusque praeceptionibus dociles aures praebeant [1].

Articulus II.

De potestate executiva.

180. Optima erit illa respublica, in qua optimae leges condantur et optima earumdem procuretur executio. Quod posterius si a superiore bono seiungitur, illud non modo inutile sed nocivum etiam evadet. Quid enim vanae leges proficiunt, quibus nemo obtemperet, nisi ut contemnendam reddant auctoritatem; cui toties vulnus infligitur, quoties eius iussa frustrantur? Valde igitur ad

[1] Sapienter, ut solet, Taparellius his verbis: « Il popolo *sente* i bisogni, i governanti *conoscono* come vi si può rimediare, la coscienza religiosa *autentica* l'onestà del mezzo.

« Le assemblee legislative scelte tra soli ricchi da un volgo ignorante non presentano *in forza del loro organismo* verun titolo di sicurezza che ne commendi le leggi.

« Gli antichi ordinamenti sociali, formati a poco a poco dalla natura progressivamente operante e non dall'avventatezza rivoluzionaria delle passioni subite e tumultuarie, presentano in fatti (quando più quando meno sviluppati) i tre elementi. Fra gli Ebrei il popolo chiedeva, i seniori deliberavano, i sacerdoti confermavano. Nelle società pagane gli augurii e gli oracoli erano l'elemento ieratico a cui ricorrevano per conferma i legislatori (Licurgo a Delfo, Numa ad Egeria, Roma ne' comizi agli aruspici ecc.); gli elementi democratico ed aristocratico ebbero talora influenza irregolare, ed Anacarsi rise di Atene perchè la proposta si facea da' sag

societatem interest ius illud, quod legum executionem respicit atque ad earum praescriptum actiones sociorum moderatur. Haec magna pars est auctoritatis, licet potestati legislativae cedat, utpote cum ab ea normam accipiat, sitque eius velut applicatio. Cum enim actiones individuorum, quae per legem dirigi debent, individuae sint et concretae, lex autem generalibus dumtaxat praeceptionibus contineatur; requiritur profecto in principio societatis motore facultas aliqua a ratione proficiscens, qua generalis norma, nempe lex, factis et actionibus peculiaribus applicetur. Et quoniam eiusmodi societatis motor nonnisi in auctoritate moratur, potestas executiva functio quaedam est et ius auctoritatis.

Ex quo patet eam conscientiae veluti socialis nomine donari posse, cum idem fere munus in societate exerceat, quod conscientia exercet in individuo. Ut enim haec applicatio quaedam est legum moralium, quae a ratione peragitur quoad actiones individui; sic illa applicatione constat legum civilium, quae ab auctoritate exercetur quoad actiones sociales.

181. Potestas executiva debet esse *fidelis, fortis*, *illuminata.* Atque hae praecipuae sunt dotes, quas in ipsa considerare possumus.

In primis itaque debet esse fidelis, nimirum eiusmodi ut ne latum quidem unguem a legum praescripto discedat; ab iis enim dumtaxat vim omnem et ius mutuatur. Quare princeps, etiam in regimine monarchico et absoluto, prout executiva potestate ornatur non supra legem, ut a nonnullis ineptis assentatoribus dici solet, sed sub lege est; nec aliter peculiares quaestiones definire potest, nisi prout leges constabilitae praecipiunt. Hoc enim proprie differt regimen monarchicum a despotico, quod in despotico voluntas tantum imperantis vim habeat, omniaque ad eius

« gi, la deliberazione dagl'ignoranti (Cantù St. un.); ma in somma vi avean parte. « Nelle società del medio evo, *Comuni, Nobiltà e Clero* erano ordinariamente corpi « distinti nella deliberazione come negl'interessi. Quando in Francia il *terzo stato* assorbì gli altri due corpi, piantò le basi della tirannia democratica, oggi ancora non « interamente corretta, perchè vi manca tuttora, *socialmente parlando,* l'elemento « ieratico, e gli altri due non hanno forse ancora assortite a dovere le loro funzioni, « nè il loro organismo. I Deputati sono una aristocrazia pecuniaria poco diversa da' « Pari; la libera stampa, vero elemento democratico, fa una proposta di leggi tu- « multuaria e pazza, che non può rappresentare saviamente gl'interessi comuni; le « elezioni paralizzano nella legislazione ogni influenza dell'elemento domestico e del « municipale; come dimostra il Romagnosi (Ist. di civ. fil. *passim* ma special- « mente al l. VII, c. 4.); il quale all'influenza religiosa, per lui odiosa, sostituisce « la *scienza,* come alla morale sostituì l'*interesse* ecc. » *Corso elementare di natural diritto.* l. 5, c. 5.

arbitrium determinentur; in monarchia vero non arbitrium sed lex imperet, quae licet auctoritate principis lata sit, tamen, dum manet, ipsam principis voluntatem sibi subdit, ita ut ab omni prorsus violatione iura sociorum tutetur. Poterit utique princeps, si bonum sociale id ferat, legem generatim abrogare, aut in aliam convertere; sed donec id fiat, ius non habet definiendi quidquam quod vigentibus legibus adversetur. Societatis enim non dominus est, sed rector; atque ad ea tantum se porrigere potest, ad quae civilis potestas diversis functionibus, quas complectitur, se protendit. At rem definire contra legis praescriptum ad nullam auctoritatis functionem pertinet. Non quidem ad legislativam, quia non conditur nova lex; non vero ad executivam, cui potius adversatur. Ergo arbitrium, legi dissentiens, imperanti competere nullo modo potest.

Hinc tamen minime sequitur non posse supremos imperantes legis quandoque exceptionem facere, sive ad benefaciendum alicui, sive ad poenam aliquam condonandam. Nam id quoties non temere fiat sed intuitu boni communis nec ullum alterius ius laedat; legum observantiae minime adversatur, sed potius ad clementiam et liberalitatem principis pertinet. Et sane vis legum in hoc cernitur; ut ad bonum commune conferant. Si igitur (quod non raro contingit) in eventu aliquo peculiari bonum commune contrarium potius postulare videtur, quam sit id quod a lege generatim praescribitur, aut si aliqua ratio persuadeat tunc legem non esse applicandam; certe ipsarum legum non materialis littera sed spiritualis intelligentia fert ut iis derogetur. At in hoc nullum, ut diximus, iuribus aliorum, ne unius quidem civis, detrimentum afferri debet. Gratificari enim alteri cum damno alterius iniustum est; iniustum autem nec littera nec spiritus legum dictare unquam potest.

Altera potestatis executivae dos fortitudine et robore continetur. Facultas enim, quae executionem respicit, efficacitate frui debet, secus supervacanea foret et onus frustra additum. Hinc duo requiruntur: perfecta subordinatio et vis coactiva. Subordinatio, inquam, perfecta requiritur; siquidem ad applicationem legum procurandam unus per se non sufficit, sed plures magistratus pluresque administri necessarii sunt, potissimum in republica satis ampla, quae in diversas provincias dispartita per diversos gubernatores regitur. Hos profecto ita distribuere et inter se connectere oportet, ut alii subdantur aliis iuxta varias administrationis partes, et ad aliqua veluti capita revocentur, quae immediate iungantur rectori unico et supremo, a quo motus omnis et vita legum

communicetur. Sic compago corporis socialis muneri potestatis executivae apte conveniet. Secus si diversa instrumenta, quae ad eius exercitium concurrunt, sibi mutuo resistant, aut influxui supremi motoris recipiendo non rite subiiciantur, aut si ipse supremus rector pluribus coalescat, qui dissidere possint inter se ; applicatio legum non modo lenta erit et incerta, sed etiam interruptioni obnoxia, magno societatis detrimento. Etsi enim mora et interruptio in deliberatione legum sciscendarum, nisi peculiaris necessitas urgeat, incommodum nullum afferant ; tamen maxime nocivae sunt applicationi legum, quae proxime socialem operationem attinet. Hanc enim tunc aut cessare, aut abnormem esse oportebit.

Nec minus evidens est necessitas vis coactivae. Nam cum in applicatione legum resistentia ex improborum hominum conatu offendi possit ; executivae potestatis efficacia nulla subsistet, nisi vi instruatur quae ad huiusmodi impedimenta repellenda praesto sit. Quae quidem vis in tantum augeri debet, quantum ratione circumstantiarum exquiritur, ut potentior evadat obstaculis quibuscumque. Nihil enim tranquillitati civium et proinde bono sociali magis repugnat, quam imbecillitas auctoritatis, quae impune resistentiam pravorum hominum contra legem patiatur. Nam simul atque hi animadverterint se posse sine periculo violare legem aut aliorum iuribus vim inferre ; nihil intactum relinquent effraena, qua gliscunt, audacia ; quam deinceps coërcere difficillimum erit. Immensa igitur cautio et consilium frequens et diligentissima deliberatio adhibeatur in condendis legibus quae utiles et honestae sint; at, his conditis, manu veluti ferrea earum executio procuranda est, nec quidquam tolerandum quod earum reverentiae et observantiae adversetur. Ex quo fit ut milites, quibus societatis vis coactiva continetur et iuris armata defensio commissa est, executivae potestatis imperio subiiciantur.

Atque hinc apparet necessitas tertiae dotis. Cum enim executiva potestas adamante quodammodo stet oporteat, quoad obedientiam legibus vindicandam; nisi admodum illuminata sit, odiosa nimis et gravis evadet. Nam cum non lapides sed homines tractare debeat, qui voluntate libera et ratione ad operandum impelluntur ; influxum suum subiecto accommodare non poterit, nisi sapienter noverit voluntatem ipsam et rationem subditorum movere, ut earum actio non violenta et extrinsecus impressa sed spontanea virtute constet et a principio velut interno proficiscente. Secus si renitente subiecto actio eliciatur ; motus socialis non modo non erit humanus, sed etiam ea vita et robore destituetur, quae nonnisi

in spontaneis actionibus reperitur. At vero nemo non videt ad eiusmodi finem obtinendum valde illuminatam intelligentiam in supremo gubernatore necessariam esse, ut sciat subditos ad legum amorem allicere, disciplinaque debita imbuere, et ita ordinem societatis instruere, ut privata sociorum utilitas cum communi, quae ex legum custodia emergit, maxime copuletur.

Hae dotes in exercitium executivae potestatis ex organismo eiusdem proficisci debent; qui profecto minime sufficeret, nisi dotes etiam personarum, quibus munus eius committitur, ad id conferrent. In iis igitur rectitudo moralis, constantia animi, scientia exercendo muneri opportuna, prorsus necessaria sunt; quorum si quid deest, aptitudo illa desiderabitur, quae socialibus muniis idoneam personam efficit. Quare qui hominibus hac triplici praerogativa destitutis officium quodpiam sociale committit: is quodammodo societatem prodit, et stipendium, quod inde carpitur, merum latrocinium censendum est.

Articulus III.

De potestate iudiciaria

182. Quamquam potestas iudicialis non incongruenter ad executivam revocari possit, melius tamen ab ea secernitur. Nam in legum applicatione et executione promovenda, controversiae quaedam exsurgere possunt circa iura singulorum aut facta legibus adversa, quae examen et sociale iudicium exposcunt. Quod quidem iudicium in hoc cernitur; ut definiatur utri parti ius tribuendum sit, aut cuius naturae sit factum, quo lex violata est, et qua poena plecti mereatur. Id etiam auctoritatis, ad quam ordo in societate procurandus pertinet, proprium est; atque ideo illi competit nova functio quae potestas iudiciaria nuncupatur.

Porro haec, ut quisque videt, in *civilem* et *criminalem* dispescitur. Nam versari potest vel in iuribus civium, quae collidi forte videntur, definiendis; vel in criminibus diiudicandis et convenienle poena plectendis. Tutela enim iustitiae, quae fundamentum est socialis ordinis, maximopere ad auctoritatem pertinet; ad hanc autem habendam utrumque requiritur: nempe ut ius verum apparenti et maius minori praevaleat, deinde ut ius ab iniuria defendatur, idque sociali ope et sociali iudicio. Si primum fit, potestas iudiciaria *civilis*; si alterum, *criminalis* habetur. De utraque aliquid delibemus.

183. Atque ad primam quod attinet, ea maximae necessitati sociali respondet, qua nimirum iura civium sarta tecta servari exigunt, et ab aliorum oppugnatione defendi. Hinc vero consequitur, potestatis huius exercitium tali instruendum esse organismo, ut ad eam facilis aditus pateflat, utque iudicium ab ipsa proferendum, quoad fieri potest, errori non sit obnoxium, et brevissimo tempore, ac minimo etiam partis, quae succumbit, damno obtineatur. Quarum conditionum necessitas adeo per se patet in promptuque est omnibus , ut verbis declarari non egeat. Quis enim non videt parum bono civium prospici, si adeo difficultatibus obvolvatur potestatis accessus; ut cives, praesertim si ad infimam classem societatis pertinent, ab ea imploranda praepediantur? Aut quid prodesset auctoritatis ipsius implorare iudicium, si hoc temere proferretur aut ab iis hominibus, qui iura omnia sus deque vertant? Ad hoc cavendum, necesse erit ut iudicium penes plures stet iudices; unus enim facile decipi aut corrumpi potest, aut amicorum sollicitationibus commoveri. Tum etiam exquiritur ut facultas tribuatur appellandi ad altiora tribunalia, quorum sententia multo sit probabilior. Qua tamen in re modus etiam adhibendus est; siquidem immodica appellandi licentia tricas gigneret et longas ambages, litesque sine fine protraheret; quas potius brevi tempore dirimere, consentaneum et utile reipublicae est. Valde enim ad tutelam iurium interest ut diu vera iura effectu suo non frustrentur, nec expensae in immensum augeantur, magna utriusque partis pernicie. Media autem quibus haec commoda obtineri possint non declaramns, cum id nostrarum non sit partium, sed ad ius publicum proprie dictum pertineat.

184 Ad iudicium criminale quod attinet, profecto crimen cum sit civilis ordinis perturbatio; eius inquisitio et castigatio ad auctoritatem, quae huic ordini servando advigilat, spectare debet. Atque id requiritur tum ad impediendum ne crimen redeat, tum maxime ad proportionem iustitiae procurandam. Debitus enim ordo tum habetur, cum res in proportionibus, quas earum natura postulat, conservantur. Debita autem proportio inter actum humanum et ea, quae illum consequuntur in hoc cernitur: ut quemadmodum ex honesta actione adeptio boni et voluptas enascitur, sic contra ex actione turpi damnum et dolor obveniat. Nec nisi tamquam rem valde praeposteram, docente natura, consideramus scelus cum felicitate, virtutem cum miseria copulatam. Quod aliquando permittere etsi divinae providentiae non repugnet, quae brevi huius aevi circulo non expletur sed altiora praemia aut poenas pro meritorum varietate in futuro aevo tribuenda reservat;

tamen oppido dedecet providentiam civilis auctoritatis, quae in hac vita dumtaxat vim suam exercet, et ordini sociali et temporario per se et directe consulit. Ut igitur eius partium est actiones, quae civile bonum augent, praemiis remunerari; sic ad eamdem spectat nocentibus, qui civile bonum imminuunt aut destruunt, poenas infligere. Curare enim omnino debet ut in ordine, qui ipsi curae est, flagitium non sospitetur, sed potius ad rationis normam imminutione quadam boni et miseria afficiatur. Id autem non aliud sonat, nisi ius habere sumendi poenam de nocentibus; siquidem boni imminutio, quae dolorem affert et propter turpem actionem infligitur, poenae nomine designatur. Notio igitur iustitiae et ordinis civili auctoritati evidenter adiudicat ius sumendi poenas de nocentibus.

Cui argumento accedit poenarum inflictionem requiri etiam ut exemplo et timori sit ceteris. Multi enim sunt, qui ad ordinem socialem servandum amore honesti non adducuntur. Hos ergo poenarum metu coërcere oportet; ut saltem ex fuga mali sensilis, a quo abhorrent, ad crimen, per quod malum illud incurritur, declinandum impellantur.

Denique propter ipsius nocentis utilitatem poena requiritur. Nam ope illius nocens facto addiscit et experitur crimen felicitati et naturae humanae augendae nil conferre sed potius obesse, atque ita ad facilius resipiscendum invitatur [1]. Quare effectus et scopus poenae triplex est: ut laesum ordinem restauret, ut nocenti medeatur, ut exemplum det ceteris. Proinde poena simul est *medicinalis*, *reparatrix*, *exemplaris;* quae tria in sanciendis poenis semper prae oculis habenda sunt; quamquam non semper eodem modo et aequali mensura procurari possint.

185. Poenae, quoad fieri potest, mites sint. Recte enim animadvertit Montesquieu [2] earum efficacitatem magnopere ab existimatione pendere, et plerumque malum longe levius, modo ut poena

1 Ad rem Taparellius. « Così compio (nimirum auctoritas) il primo dovere sociale sì verso il delinquente, sì verso gli associati, sì verso il Creatore. Verso il delinquente, perchè collo scemarlo di beni materiali gli procaccia quanto è da lei un incitamento al bene onesto, vero bene dell'uomo qui in terra; verso gli associati perchè corregge nella lor mente il disordine di giudizio formatovi dal delitto felice; verso il Creatore e ordinator supremo dell'universal società, perchè sostiene imprescrittibili le nozioni di natural giustizia, sulle quali la società universale fu appoggiata da lui nel crearla. Così vien riparato nel triplice suo aspetto l'ordine violato dal delinquente, l'individuale, il sociale, l'universale. » *Saggio di diritto naturale* ecc dissert. 3, c. 6.

2 *L'esprit des lois* t. 1, l. 6, ch. 12.

concipiatur, eumdem praestare effectum ac malum gravius, quod propter assuetudinem parvi penditur. Atque id eo magis locum habet, quo populus maiori cultura donetur, ac vim honestatis vividius apprehendat. Secus severitate poenarum populi sensus obtunditur, et frustra mali prodigalitas adhibetur. Morum relaxatio non a lenitate poenarum sed ab impunitate delictorum dimanat. Cavendum tamen est ne contrario peccetur extremo, si poenae statuantur quae socios a patrandis facinoribus non satis deterreant, aut nullam retineant cum delicto proportionem. Ut enim ex dictis apparet, poena non modo ad societatem a redituro crimine defendendam, sed etiam ad violatum ordinem ulciscendum exigitur. Quare non solum defensiva est, verum etiam vindicativa.

186. Atque hic opportunus locus incidit disserendi de poena capitis, contra quam acriter disputatum est et disputatur a nonnullis. Beccaria enim et Bentham et Ahrens ius eam infligendi omnino denegant, quibus magna turba, aetate praesertim nostra, suffragatur, inquiens atrocitatem huius poenae non posse cum praesenti cultura populorum conciliari. At ne rerum confusione in errorem quis adducatur, duo maxime distinguenda sunt in hac controversia: *ius* nimirum, et *factum*. Scilicet quaeri potest an socialis auctoritas per se ius habeat, si necessitas postulet, utendi poena capitali; et haec quaestio iuridica est. Vel quaeri potest an usus eius expediat in praesenti morum evolutione et cultura, atque haec quaestio factum respicit. Sic re declarata, haud difficilis apparet solutio.

Nam negari nequit poenas eo effici mitiores, quo cultura populorum augescit; tum quia a cultiori societate atrociora flagitia fere exulant, tum quia turpitudine mali moralis moratiores animi facilius commoventur, atque idcirco ad flagitium vitandum metu mali sensibilis minus egent. Quare non diffitemur posse mores populorum ita perfici; ut poena capitalis inutilis evadat, saltem non necessaria. Utrum vero nostra tempora tantam perfectionem attigerint, vel saltem ad eam accesserint; quaestio historica est, quae ad nos, qui ius tractamus, minime pertinet. Ea igitur praetermissa, ad alteram, quae ius respicit, veniamus.

Quoad hanc, fidenter asserimus ius esse societati poenam capitalem adhibendi; idque tum ex conceptu ordinis, in quo omnis poena fundatur, tum ex ratione propriae defensionis derivatur. Et sane atrocia quaedam flagitia patrari poterunt (cogita parricidium ex. gr.) quae tantam perversitatem contineant, ut nullius alterius boni detrimento satis vindicentur, sed omnino postulent, ut qui deliberate se iis inquinavit, maximo hoc bono quod cete-

rorum fundamentum est, vita nimirum, spolietur et in perpetuum a societate humana, qua se penitus indignum effecit, summoveatur. Secus enim inter delictum et poenam conveniens proportio non intercederet; quam ordo iustititae, cui providet socialis auctoritas, omnino flagitat. Quare, ut liquido fatear, molliores illi philosophi qui poenam capitis sic aversantur, ut dictitent nullum adeo turpe esse flagitium propter quod infligi illa possit; praepostero pietatis sensu tanguntur et animum vere foemineum gestant, qui plus mali sensibilis, quam mali moralis horrore capitur. Quod si ad publicae securitatis et propriae defensionis ius, quo certe societas gaudet, mentem revocamus, eadem veritas novo robore obfirmabitur. Nam profecto societas se tutari debet contra reditum criminis; quod, si impune patretur, ad se iterandum tendit propter pravorum hominum voluntatem, quae nonnisi formidine malorum sensilium a peccando abstinet. Hinc in societate ius emergit infligendi facinorosis poenam non qualemcumque, sed talem quae apta sit ad eos a scelere deterrendos. Quare si immania quaedam flagitia mitioribus poenis non satis removentur; ius profecto erit societati poenam capitalem adhibendi; praesertim cum haec sit eiusmodi ut assuetudine non vincatur, nec spem ullam deinceps evadendi faciat, ut de aliis contingit poenis.

187. Perpendamus modo quibus argumentis adversarii hanc totius generis humani sententiam labefactare nituntur. Beccaria [1] et Bentham [2] haec obiiciunt: I. Ius civilis potestatis exsurgit ex coniunctione iurium singulorum civium, qui partem aliquam in summam colligunt ad socialem auctoritatem constituendam. At vero in propriam vitam nemo ius habet. Ergo adstrui nequit origo, ex qua ius necis in civilem potestatem derivetur. II. Mors a nefariis hominibus nequaquam concipitur tamquam malorum extremum; siquidem iis vita iam gravis est propter aerumnas et pericula quibus assidue subiacet. Ad eos igitur deterrendos opportunus magis erit diuturnus carcer. III. Supremum supplicium similitudinem praesefert homicidii, quod de industria et pacate perpetretur. Exemplo igitur suo ad delictum potius intuentes allicit. IV. Societati utilior est vita nocentis, quae labori addicatur, quam mors violenta, quae individuo illam privet.

Respondeo primam difficultatem falso laborare supposito. Tota enim quanta est, Rousseavii hypothesi nititur statuentis auctoritatem a iuribus individuorum derivari. At nos demonstravimus

1 *Dei delitti e delle pene.*
2 *Oeuvres* t. II.

eius originem divinam esse; siquidem a Deo proficiscitur iubente ordinem in societate, atque ideo iura omnia elargiente', quae ad ordinis incolumitatem et tutelam necessaria sunt. Quare vis auctoritatis politicae non ex iure singulorum metienda est, sed ex natura ordinis, qui proportionem exigit inter delictum et poenam, ac triumphum moralitatis contra audaciam sceleris. Utrumque autem, ut diximus, poenam capitis quandoque postulat.

Secunda vero difficultas experientiae et rationi repugnat. Experientiae quidem, qua docemur nocentes poenam capitis libentissime cum perpetuo carcere commutare idque beneficii loco recipere. Rationi autem, quae dictat vitam fundamentum esse bonorum omnium, quorum semper pars aliqua manet, manente vita; praesertim si spes affulget recuperandae libertatis propter diversos eventus qui contingere possunt et saepae contingunt.

Tertia difficultas apertissime falsum includit; nam satis per se constat flagitiosos homines nihil magis quam supremum supplicium pertimescere. Quare cum illud propter flagitium inferri conspiciunt; non ad amorem sed ad odium flagitii incitantur, quicum tantum malum connexum vident. Nec vero poena capitis ullam homicidii similitudinem retinet, cum differentiae satis omnibus pateant, tum ex parte finis qui est ordo iustitiae, tum ex parte causae quae est publica potestas, tum demum ex parte modi quo peragitur et funerei apparatus qui talem actum comitatur.

Denique ultima difficultas quaestionem in primis eludit. Non enim de maiori utilitate ex nocentibus capienda, sed de ordine iustitiae et iure tuendae societatis hic agitur. Deinde etiamsi utilitas spectari velit, certe emolumentum publicae securitatis et redintegrati ordinis, quavis alia materiali utilitate, quae ex labore cuiusdam individui eruitur, praestantius censeri debet.

188. Ahrens vero haec tria obiicit: I. Hominem interimere malum est. Si ergo auctoritati liceret mortem homini infligere, propter flagitium quod is adversus societatem admisit; eiusmodi principium stabiliendum esset: licere malum perpetrare, quia alter idem patravit. Hoc autem turpe esse nemo est qui non videat. II. Homo, cum persona sit et finis in mundo, nunquam in rem et medium converti potest. Id autem facit poena capitis. Nam ad terrorem aliis incutiendum, homini vitam adimit. III. Ius vivendi a natura procedit. Ergo amitti nequit propter actionem utcumque pravam, sed a natura dumtaxat demi potest.

Respondemus malum esse hominem interimere auctoritate privata, excepto casu iustae defensionis, non vero auctoritate publica. Secus bella etiam rationi repugnarent, quod certe Ahrens non

assentitur. Iamvero poena capitis ab auctoritate sociali infligitur; ac proinde absurdum illud minime sequitur. Ad alterum dico nocentem potius se dignitate sua personali spoliare, cum se illa indignum reddat et cupiditatibus contra dictamen rationis obsecundando, se ad vilitatem belluarum abiiciat. Sed ut haec mittamus, nego prorsus eiusmodi inversionem poena capitis contineri. Nam illa non aliud praestat, nisi quod vitam individui ad ordinem iustitiae et salutem publicam servandam dirigat. Id vero non est finem in medium convertere; nam homo revera pro fine ordinem moralem habet. Quod si contrarium diceretur, nefas homini esset se pro incolumitate patriae aut amore virtutis devovere, ac pro iis procurandis aut tuendis bonis mortem constanter oppetere. Ad tertium repono, ex iis, quae concedit adversarius, thesis veritatem deduci potius. Nam si, ut ipse largitur, ius in vitam tribuendum est naturae, auctoritati etiam politicae tribuendum est. Auctoritas enim a natura proficiscitur; ac proinde a natura proficiscuntur iura omnia, quae auctoritatis essentia continentur; quae quidem ut definiantur, considerandus est finis ad quem civilis auctoritas per se spectat. Iis autem includi ius adhibendi poenam capitis, cum ordo et salus publica illam postulat, iam supra demonstravimus.

Tandem obiiciet fortasse quispiam scopum poenae esse emendationem rei, id autem supremo supplicio neutiquam obtineri.

At is qui hoc oggerit, meminerit quaeso non hunc tantum finem poenae praestitui ut reus emendetur, sed etiam ut violatus ordo restauretur, et exemplum ceteris terrorem incutiens offeratur. Immo si rem diligentius consideremus, individualis emendatio nocentis in poena sociali nonnisi finis est secundarius; non quidem negligendus, at non ita semper procurandus, ut praestantiori scopo obtinendo anteponatur. Et sane finis poenae a fine, ad quem spectat auctoritas, a qua infligitur, deducendus est. Si igitur auctoritas privata est, quae bonum individui tantum spectat (ut accidit in auctoritate paterna, praecise qua paterna est et ad solam educationem prolis ordinata), poenae, quae ab illa infliguntur, nonnisi emendationem delinquentis respiciunt, tamquam scopum praecipuum. At contrarium accidit auctoritati publicae, quae directe in bonum commune totius societatis incumbit. Haec in sumendis poenis potissimum spectat custodiam ordinis in communitate procurandam et reipublicae defensionem. Unde quoties cum hoc bono bonum individui non innocentis (hoc enim adimere etiam intuitu boni communis iniustum et turpe est) sed perduellis et nequam conciliari nequit; optime potest immo debet hoc praetermitti ut illud servetur. Quamquam illud etiam verum est, in poena

capitis bonum et emendationem delinquentis, eo modo quo fieri potest, includi. Saepe enim animi adeo honestati reluctantes comperiuntur, ut a flagitio aliter revocari nequeant, nisi ab ipsorum oculis scena huius vitae penitus amoveatur. Tum tandem resipiscunt, ac scelerum, quae patrarunt, verecundia et dolore tanguntur.

Articulus IV.

De separatione functionum politicae potestatis.

189. Auctoritatis partes, quas recensuimus, ita inter se separandas esse docet Montesquieu, ut in subiecto uno eodemque minime copulentur; sed diversos plane iubet esse eos, qui ius habent condendi legem ab iis qui eam generatim applicant aut controversias civium vel delicta diiudicant. Id omnino necessarium censet ad libertatem civium conservandam, quae secus penitus destrueretur. Sic enim ait: « Quando in persona eadem vel in eodem « magistratuum collegio potestas legislativa cum executiva con« iungitur, libertas plane exulat; siquidem timendum tunc est ne « Monarcha aut Senatus leges condat tyrannicas, easque tyran« nice exequatur. Similiter libertas deest, quando potestas iudi« candi ab utraque illa potestate, legislativa et executiva, non se« paratur. Si iuncta concipitur cum potestate legislativa, ius in « vitam et libertatem civium erit arbitrarium; iudex enim esset « etiam legislator. Si cum potestate executiva copulatur; iudex fa« cile in oppressorem degenerabit. Omnia corruerent, si idem ho« mo, aut idem corpus optimatum vel nobilium vel populi, eius« modi tres partes potestatis exercerent: condendi leges, exequen« di publicas deliberationes, iudicandi delicta vel privatas civium « controversias [1]. » Ita ille; quam sententiam summopere liguriunt et promovent, quotquot severiori aut mitiori libertinismo adstipulantur.

Ut iudicium nostrum de doctrina hac feramus, dicimus hic a Montesquieu atque asseclis perperam confundi res duas, quae diligentissime distinguendae sunt: exercitium videlicet harum functionum, et ius supremum et primigenium unde illae dimanant. Hinc, quod de uno verum est, male trasferunt ad aliud. Ad hanc itaque confusionem et illogicam deductionem vitandam, duas sequentes constabilimus propositiones.

1 *L'esprit des lois* t. I, XI, ch. 6.

Propositio I.

Si tria illa munia auctoritatis quoad exercitium considerentur, separata subiecta exigunt, quibus insideant.

Prob. Diversae operationes diversa requirunt instrumenta, quibus exerceantur. Atqui munia illa auctoritatis diversissima sunt inter se. Ergo instrumenta, quibus exercentur, seu subiecta, quibus quoad exercitium insident, debent esse diversa.

Id manifestius apparet si ponderetur, ad munia illa rite exequenda diversas requiri dotes, quae difficillime in eodem subiecto insunt. Alius enim scientiae apparatus et alia dexteritas ingenii requiritur in eo, qui de sciscendis legibus pacate deliberat, easque generatim contemplatur; quam in iis, qui illarum vim ad motum socialem producendum applicant, aut earumdem luce facta peculiaria diiudicant.

Idem confirmatur si labilitas voluntatis humanae spectetur. Nam periculum abusus, quod timet Montesquieu, tunc reapse viget, cum una persona aut idem omnino coetus omnes illas tres partes adimplet. At satis cavetur, quando exercitium divisum est in personas aut coetus omnino diversos inter se, qui iisdem cupiditatibus, eodem studio, iisdem praeiudiciis affici nequeunt.

At hoc non est aliquid novum et mirabile a Montesquieu eiusque schola excogitatum; sed dictamen est pervulgatum et antiquissimum. Ubique enim et semper in societatis gubernatione rite ordinanda tres illae auctoritatis partes distinctis magistratibus tributae sunt et tribuuntur.

Propositio II.

Si functiones illae auctoritatis non quoad exercitium, sed in radice et fonte spectentur, unitatem subiecti postulant.

Prob. Auctoritas, etsi plures facultates operandi habeat, tamen per se, etiam concrete accepta, una est, nempe ius ordinandi multitudinem. Atqui una per se et concrete non esset, nisi uno subiecto constaret; siquidem vi subiecti, in quo residet, concreta et realis efficitur. Ergo etc.

Et sane, quomodo vera unitas in concreta societate exsurgere posset; nisi illa principio vere uno informaretur? Hoc vero princi-

pium est superior. Superior igitur, nempe subiectum auctoritate praeditum, vere unus esse debet; quamquam ex ipso variae facultates pullulent, ad quarum exercitium diversis instrumentis utatur. Montesquieu cum asseclis, ei videtur esse similis qui unitatem animi, a quo corpus informatur et regitur, omnino neget; sed singulas potentias, videndi ex. gr. imaginandi, intelligendi etc. a distinctis et diversis principiis profluere opinetur.

Verum eius error inde processit, quod unice ad partem negativam auctoritatis contemplandam se convertit; positivam vero, quae praecipua est et fundamentum ipsius partis negativae, omnino neglexit. Nimirum consideravit remotionem abusus; ne hilum quidem cogitavit de unitate ordinis et vitae, quam auctoritas multitudini, ut animus corpori impartitur. Si partes auctoritatis, autonomae omnino efficiantur et a nullo principio vere uno dependentes, quomodo consensus et harmonia exsurget in motu sociali? Consensus hic casualis erit et fortuitus; et plerumque inde proveniet, quod una pars astutia aut vi alias subigat, et, ad factum quod pertinet, sola in ceteras dominetur. Ad rem Romagnosi. « La « pretesa bilancia de'poteri contrastanti non sottomessi ad un po- « tere centrale che li predomini, è un controsenso che sovverte « ogni idea di politico governo. Questa bilancia risolvesi in uno « scisma perpetuo che dovrà finire coll' oppressione della parte « meno unita. Se un governo dev'essere essenzialmente pubblico « tanto nella sua origine, quanto nelle sue funzioni; egli è assurdo « introdurvi un *manicheismo*, che toglie l' unità dei voleri e dei « poteri. Se la forza del governo dev'essere prevalente ed attiva, « egli è assurdo dividerla per farla servire a fazioni ostilmente ac- « campate le une contro le altre. Se questa forza unica dev'esser « mossa da una volontà tutta pubblica, egli è assurdo far inter- « venire un'altra volontà che la possa imbarazzare o far traviare. » Unde concludit: « *La prevalenza effettiva del sommo impero forma il dogma primario, fondamentale, indispensabile di qualunque civile governo* [1]. »

Solvuntur difficultates.

Obiic. I. Nisi radicitus et plene partes illae auctoritatis separentur; semper periculum imminet, ne supremum imperium in despotismum convertatur. Et revera in rebus physicis ex viribus oppositis consensus enascitur.

1 *Giurisprudenza teoretica* p. I, lib. VII, c. 11.

Resp. Haec obiectio multiplici ex parte nutat. Nam in primis impossibile quaerit, nempe omnimodam certitudinem quoad removendum abusum. Deinde ignorat veras sanctiones, quae ad tuendam libertatem civium haberi possunt. Postremo, medium suggerit, quod abusus possibilitatem non demit. Et sane donec voluntas humana libertate fruitur et ad malum se vertere potest; abusus despoticus in numero est rerum possibilium, utcumque materialis machina regiminis compingatur. In rebus mere physicis in tantum ex virium oppositarum temperatione aequilibrium vel motus compositus habetur, in quantum vires illae fatales sunt, et ex necessitate operantur. Quod in hominibus libera voluntate praeditis, et quorum influxu machina regiminis actuosa est, locum non habet. Alte in mente figendum est id, quod saepe diximus: veras et efficaces cautiones pro libertate civium non aliunde suppeditari nisi ex moralitate imperantium. Si enim qui societatis gubernaculo assident, boni publici sunt amatores et officiorum, quibus adstringuntur, tenaces; iura singulorum sancte protegent et felicitatem communem impense curabunt; licet absoluta et suprema potestate gaudeant, nullis mechanicis vinculis irretita. Sin pravi sint; privatae tantum studebunt utilitati et populum oppriment; utcumque potestas minutatim secetur et per disiectas particulas pluribus committatur. Conflictus enim cupiditatum et mutua resistentia, in quibus tota haec dissectio spem ponit, si a probitate seiungitur, locum non habet; nisi quando desideria singulorum dissident inter se. Quae quidem dissidentia facile demitur, si quisque aliquid alteri concedit, ut illum vicissim pro sua utilitate consentientem habeat. Sic utilitates privatae imperantium principium evadent supremum iustitiae et administrationis publicae. Id autem, ut quisque videt, non libertati et bono publico favet, sed tererrimam tyrannidem creat.

Nec instes in coetu plurium semper bonos aliquos reperiri, qui pravae aliorum voluntati obnitantur. Nam horum bonorum conatus effectu facile frustrantur, tum ob maiorem improborum numerum, tum propter fraudes et malas artes quibus hi ad proprium obtinendum finem callidissime utuntur. Nam per se in rebus agendis vis improborum longe potentior est, quam hominum virtute praeditorum; siquidem illi, cum nullum discrimen habeant honesti a turpi, longe maiori mediorum copia abundant, quam ii qui sola honestate ducuntur. Linea enim recta una est; curvae autem innumerae. Cuius veritatis luculentissima exempla historiae perhibent; atque utinam nostris etiam oculis in praesenti non usurparemus!

Obiic. II. Apud Anglos haec potestatis divisio viget; et tamen mala, quae descripta sunt, non parturit. Quidni igitur eadem gubernandi ratio ad alias quoque gentes transferri nequeat? Et sane Montesquieu suam theoriam a consideratione anglici regiminis derivavit.

Resp. In primis stultum est formam gubernii unius populi in generalem normam omnium nationum convertere. Praesertim si forma illa per se vitiosa sit, et ex peculiari charactere alicuius populi contingat, ut apud ipsum damna quae paritura esset, vitentur. Quod sane contingit in praesenti. Nam sensus praticus populi anglici et a deducendis illationibus abhorrens, causa est cur multi impediantur effectus nocivi, qui alias ex forma regiminis, prout recentius apud illum adhiberi coepit, orirentur. Ceterum Montesquieu in cortice tantum regiminis anglici scrutando moratus est, medullam et internum vitae principium nullo modo penetravit. Qua in re audiatur clarissimus Stahl. « La costituzione « inglese, da cui è ricavata questa teoria, non consta di simili ele« menti meccanici, e non ha una simile divisione di poteri. In « quella il re non è un individuo che è preso dal seno della mol« titudine col solo scopo di curare la esecuzione delle leggi, al che « fa bisogno di una risoluzione momentanea, e di limitare il Par« lamento; ma egli è il capo della famiglia dinastica, la quale « storicamente è in una condizione superiore a quella del popolo, « ed è il sostegno personale della maestà dell'ordine politico. La « *Pairie* non è un mero contrappeso dei rappresentanti del popo« lo; ma un elemento popolare di sua natura, e di una impor« tanza politica sua propria. Similmente nella costituzione inglese « i poteri legislativi ed esecutivo non sono in sè separati, e so« lamente tenuti insieme con un vincolo esterno, cioè, il *veto* « reale; ma sono in origine una sola cosa nella sovranità del re, « e solo per una di queste funzioni si aggiunge la uguale parte« cipazione del Parlamento. Anzi a vero dire secondo la costituzio« ne inglese, non esiste il semplice *veto* del re quanto alla legisla« zione. Se così fosse, bisognerebbe presupporre che il Parlamento « emani da sè solo delle leggi (*statutes*, e non semplici *bills*), le « quali poi il re, come i tribuni della plebe in Roma, non faccia « che inibire. Ora la cosa sta piuttosto a questo modo: che il re « emana le leggi, però solamente col consenso o, come si stabilì « nella forma esterna, solamente dietro la proposta del Parlamen« to « L'*assento* » è una sanzione positiva della legge, e non un « semplice *veto*. . . . . La forza conservativa che è contenuta nel« la forma politica veramente costituzionale, cioè, nella inglese,

« consiste soprattutto nel suo carattere organico; cioè, ciascuno « de' suoi elementi proprii e naturali ha, per così dire, il suo cen« tro di gravità e la sua misura in sè medesimo secondo la sua « particolar natura, e perciò egli mantiene e limita ad un tempo « sè stesso e gli altri. Al contrario, in questo puro meccanismo, « come viene esposto dalla teoria costituzionale, non vi ha per al« cuno di questi elementi la necessità di prendere quell' ordine e « disposizione particolare, perchè sono tutti di lor natura omoge« nei; e così ciascuno si sforza a soverchiare ed opprimere l'altro. « Da ciò nasce una lotta di distruzione reciproca, che termina nel« la prevalenza di un solo elemento (del consiglio dei 500, del direttorio, ecc.) [1]. »

CAPUT QUINTUM

DE IMPERANTIUM AC SUBDITORUM OFFICIIS.

Societas personam quamdam moralem, ut saepe diximus, revera constituit: atque proinde non minus quam homo individuus iuribus ornatur et officiis adstringitur. Et quoniam relationes, quibus afficitur, esse possunt vel internae vel externae, prout illae considerantur aut respectu partium, quibus societas constat, aut respectu aliarum societatum ab ea independentium; idem de officiis et iuribus dicendum est. Officia et iura, quae societati competunt respectu aliarum societatum, in tertio libro huius operis tractabuntur, quem ius internationale vel gentium appellavimus; hic de officiis et iuribus internis disserimus, quae inter partes, ex quibus societas coalescit, intercedunt. Iamvero eiusmodi partes generatim sed concrete acceptae ad duas revocantur, nimirum subditos et imperantes; prout vel supremae potestati subsunt, vel illam exercent. De mutuis utriusque partis officiis et iuribus multa quidem continente libro explicata a nobis iam sunt; nihilominus nonnulla hic, tamquam proprio loco, separatim duplici articulo adiungemus. Eos tamen *de officiis* tantum inscribimus: tum quia officia et iura correlativa sunt, atque ideo dum illa tractantur, de his etiam disseritur; tum quia homo valde indiget ut officia magis quam iura ipsi commemorentur.

[1] *Storia della Filos. del Diritto* lib. 4, *sez.* I. *Tradotta ecc.*

Articulus I.

De subditorum officiis.

190. Quamvis subditorum officia respectu auctoritatis potissimum spectamus, tamen aliquid etiam veluti per transennam innuimus de officiis; quibus socii inter se, aut erga totam societatem adstringuntur. Homo enim, in societate constitutus, ad triplicem terminum referri potest: ad singulos cives seorsum acceptos, ad totam societatem quatenus unum corpus est, ad auctoritatem quae multitudinem moderatur et regit. Iam age respectu singulorum, etiamsi per se et seorsum considerentur, quisque civis in primis adstringitur officiis naturalibus ex ipsa essentia hominis dimanantibus; quae certe per societatem non auferuntur, sed stabilius confirmantur. Deinde, ea iura revereri in concivibus debet, quibus illi a legibus civilibus donantur; atque idcirco ea prestare tenetur officia, quae eiusmodi iuribus respondent et ipsi a legibus imponuntur. Deinde, ad eosdem concives peculiari dilectione prosequendos adstringitur, propter arctiorem relationem, qua cum iis divincitur, utpote qui eiusdem corporis socialis sint membra; ex quo fit ut ad eos ceteris hominibus in benevolentia praeferendos teneatur.

191. Respectu vero totius societatis, ad quam pertinet, cogitare debet civis se a republica, in qua natus est, omnia quae possidet recepisse; cui proinde eadem accepta referre adstringitur. Parentes enim, a quibus genitus est, partem societatis illius efformabant, atque nonnisi eiusdem adminiculo ipsum nutrierunt ac disciplina et bonis artibus exornarunt. Quare illam tanta charitate cives complecti debent, ut filialis dilectionis similitudinem quamdam exhibeant. Hinc patrius amor efformatur, qui licet materialem ipsum locum, quo quis natus est, aliqua ratione respiciat; tamen proprie et potissimum in societatem personarum fertur. Ut enim rite Heineccius: « Patriam nec agellus constituit ad orientem vel occiden- « tem situs, nec coetus hominum qua hominum, cui plures inesse « possunt latrones, nebulones et stolidi; sed ipsa illa societas ci- « vilis, a cuius salute nostra omnium salus pendet [1]. »

[1] *De iure nat. et gent.* l. 2, c. X.

Patriam sic definit Vattel; « Le terme de *patrie* est, ce semble, assez connu « de tout le monde. Cependant, comme on le prend en différents sens, il ne sera « pas inutile de le définir ici exactement. Il signifie communément l'*État dont on* « *est membre:* c'est en ce sens que nous l'avons employé dans les paragraphes

Qua in re duplex insania vitari debet. Una est eorum qui pueri li modo hunc amorem interpretantes eo abducuntur, ut terram natalem quaquaversus exaggeratis laudibus extollant, eique omnem praerogativam iniuria adiudicent. Unde fit ut saniorum saepenumero risum excitent; cum, superis invitis, patriam saepe civilis culturae rerumque ceterarum valde inopem prae ceteris terrae partibus bonis omnibus abundare, et inter societates omnes praestantissimam esse vociferantur. Quod dum faciunt, iis assimiliari videntur, qui etsi egenos parentes habeant ac rudes, eos tamen esse opulentissimos et omni scientia refertos asseverant, idque ad amorem ipsis debitum pertinere arbitrantur. At, quod falsum est, a ratione proculdubio abhorret; quod autem a ratione abhorret, homini consentaneum esse non potest. Altera insania illorum est, qui patriae dilectionem non puerili sed potius ethnicorum ritu observant; quatenus illius splendorem et gloriam nulla honestatis regula metiuntur, sed quidquid ad eam tuendam et amplificandam confert, sive bonum et sive malum, continuo amplectendum et inculcandum existimant. At quantopere allucinentur, nemo est non videat. Ordo enim iustitiae et honestatis omnibus humanis affectibus imperare debet; qui, si ab illo discedunt, non decus afferunt sed turpitudinem, non virtutem constituunt sed vitium.

Patria igitur charitas non quidem in hisce stultitiis cernitur; sed in hoc revera ponitur, ut in primis patriam praeferamus non *absolute* sed *relative*; idest ut eam, non ab omnibus, sed a nobis dumtaxat prae ceteris societatibus civilibus esse diligendam iudicemus: non quia illis antecellit, sed quia plura ei accepta referimus, quae ab aliis mutuati non sumus, ac proinde erga ipsam peculiari quodam grati animi sensu obligamur. Deinde, ut ex hac dilectione ad patriae decus atque praestantiam non falso extollendam sed nostris laboribus procurandam et augendam excitemur;

« précédents, et qu'il doit être pris dans le droit des gens. Dans un sens plus re-
« serré et plus dépendant de l'étymologie, ce terme signifie l'État, ou même plus
« particulièrement la ville, le lieu, où nos parents avaient leur domicile, au mo-
« ment de notre naissance. En ce sens on dit avec raison que la patrie ne se peut
« changer et demeure toujours la même en quelque lieu que l'on se transporte dans
« la suite. Un homme doit conserver de la reconnaissance et de l'affection pour
« l'État auquel il doit son éducation, et dont ses parents étaient membres lorsqu'il
« lui donnèrent la vie. Mais comme diverses raisons légitimes peuvent l'obliger à
« se choisir une autre patrie, c'est-à-dire, à devenir membre d'une autre société,
« quand nous parlons en général des devoirs envers la patrie, on doit entendre ce
« terme de l'État dont un homme est membre actuel, puisque c'est celui auquel
« il se doit tout entier et par préférence. » *Le droit des gens* t. I, l. I, ch. XI.

atque pro eius conservatione et tutela vitam etiam profundere parati simus. Id tamen semper servatis iustitiae et virtutis legibus, a quibus recedere nec pro patria nec pro patre unquam licet.

Ex hoc amore consequitur ut reipublicae, cuius civitate donamur, salutem, incrementum, felicitatem quoad possumus procuremus. Ne tamen error obrepat, sedulo animadvertendum est inde non sequi ut omnes ad magistratum gerendum aut sociale aliud munus exercendum niti debeant. Non enim hac via dumtaxat iuvatur societas. Immo si omnes hanc provinciam ornare vellent; immensa confusio et aemulatio exoriretur. Nec etiam obligatio sequitur exercendi mercaturam, aut artem aliquam vel scientiam profitendi, aut aliorum civium disciplinam promovendi sive in litteris sive in moribus publice adlaborando. Etsi enim qui fideliter et intuitu boni communis eiusmodi obeunt officia, optime de republica mereantur; non tamen idcirco omnes ad ea munera implenda compelluntur a natura, nec reliqui, qui iis abstinent, otiosi censendi sunt et onus inutile societatis. Si quis enim privata fortuna contentus, propriae familiae directe consulit, ac domesticis laribus modestam et temperatam vitam instituit; is profecto licet splendidioribus muneribus careat, tamen officio non deest, et multifariam societati utilis est. Nam utilitatem in primis illi affert exemplo; siquidem societati non modo operositas necessaria est, verum etiam modestia, ceteraeque virtutes, quae a privato homine exercentur. Deinde, dum familiae perfectioni adlaborat, non exiguum societati emolumentum importat; siquidem societatis veluti seminarium privatis familiis continetur, et elementa quibus eius corpus coagmentatur. Denique, ne plura consecter, dum civis propriam perfectionem adipisci contendit, et morigeram vitam degit, societati duplici ex parte opitulatur: primum, quia partem aliquam politici corporis nempe seipsum perficit; deinde, quia finem illum in se procurat, quem societas omnibus afferre vellet, nempe felicitatem ex bonis moribus enascentem. Quod si potiora bona non affert; culpari sine manifesta iniuria non potest; tum quia nemo, modo nulli obligationi desit, ad exercendum id quod perfectius est adstringitur; tum etiam quia societas operosiorem civium concursum honoribus, stipendiis, aliisque praemiis remuneratur, quibus ille libenter caret, nec aliud a societate exigit nisi tutelam iurium quibus a natura instructus est. Quod beneficium profecto compensat tum observantia iurium alienorum legumque civilium, tum solvendis vectigalibus quae a societate imponuntur, tum maxime illis bonis promovendis, quae superius commemoravimus et quorum etiam in privata sua vita est auctor.

Id diximus ad errorem repellendum illorum, qui pruritu nescio quo pacatos hos homines et modestos vituperant, quasi laedant societatem; quam potius ipsi perturbant et dehonestant tum hac iniuriosa calumnia bonos cives inurendo, tum insatiabili cupiditate honorum et pecuniae quibus unice inhiant, obtentu boni communis. Nihilominus negari nequit longe nobilibus officio sociali et patriae charitati satisfacere eos, qui privatis virtutibus curam adiungunt perficiendi etiam alios et totius societatis amplitudinem et splendorem procurandi. Qua tamen in re diligenter curandum est ut hi dotibus illis ante ornetur, quae ad eiusmodi exercenda munera requiruntur, et ad peculiaribus obligationibus, quae inde dimanant, fideliter sancteque satisfaciendum.

192. Postremo, respectu auctoritatis primum officium est obedientia praestanda legibus et praeceptionibus, quae a Superiore proficiscuntur. Etsi enim quandoque leges, quae ab auctoritate mere civili feruntur, poenales sint dumtaxat (quatenus ex voluntate legislatoris ita constituuntur, ut non moralem culpam afferant transgressoribus, sed tantum poenam aliquam praesertim pecuniariam); tamen per se et generatim obligationem etiam internam pariunt, ita ut violator non modo poenae, quam lex interminatur, sed etiam culpae morali obnoxius fiat. Id clarissime patet primum, quia, si secus esset, auctoritas civilis non satis providere posset bono communi; cum timor exterioris mali, quod facile vitari potest, non sufficientem vim habeat ad homines coërcendos. Deinde, quia ius imperandi, seu idoneis legibus ad bonum commune dirigendi, in ipsa essentia potestatis includitur. Cum igitur omnis potestas a Deo sit; a Deo etiam aliquo modo sunt leges, quae iuste ab auctoritate procedunt. Quare qui iis obedientiam denegat, divinae ordinationi resistit. Unde Apostolus aperte ait: *Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* [1].

Praeterea cives magna reverentia et dilectione observare et colere tenentur eos, apud quos suprema potestas residet. Venerari quidem summos imperantes adstringuntur, quia hi sacrae veluti personae sunt. Cum enim potestas, qua exornantur, divinae auctoritatis veluti sit participatio; divinitatis veluti similitudinem gerunt, ac proinde eorum persona non modo inviolabilis est, verum etiam digna ut omnibus obsequiis honoretur. Dilectio autem lis debita est, propterea quod si diligenda est societas, maxime diligendus est is, qui in illa capitis munere fungitur, eamque tot curis administrat atque moderatur. Quapropter iuri naturae repugnant et val-

1 *Ad Rom.* cap. 13,

de turpificatum animum praeseferunt ii, qui proprio principi non modo internum amorem denegant, sed etiam verbis aut scriptis maculas aspergunt; qui proinde non libertatis laude (libertas enim a vitio seiungitur) sed pravitatis nota digni sunt.

Nec vero haec dilectio defervescere aut imminui debet ex eo, quod summus imperans in gerenda republica aliquando peccet, sive ex defectu scientiae, sive ex vitio voluntatis. Nam cum et ipse homo sit, ac proinde errori et cupiditatibus obnoxius; iniustum est et rationi repugnans ab eo plus perfectionis exigere, quam humana infirmitas ferat. Optabile quidem est, ut princeps nunquam labatur aut saltem nunquam sponte sua a virtute discedat; quod optimorum consiliariorum adminiculo, tum praesertim divinae religionis praesidio non raro in catholicis principibus, quoad res saltem maioris momenti, conspicitur. At si quando contrarium accidit, non idcirco illis succensere animi subditorum possunt, aut amorem debitum imminuere. Labi enim humanum est, et humani nihil a principibus alienum putari debet; praesertim si pericula considerentur quibus obiiciuntur, et difficultates muneris, quod exercent. Satis erit si communiter scienter et iuste operentur, praesertim cum de communibus negotiis agitur; tum ut studio publicae felicitatis animentur et prudentia in rebus definiendis tanta utantur, quantam patitur humana conditio.

Atque huc etiam revocari potest obligatio, qua cives adstringuntur non studendi novis rebus, cum iniuria illorum qui suprema auctoritate fruuntur. Modo enim regimen legitimum sit atque a persona aliqua vel coetu suprema auctoritas iuste possideatur; observanda et reverenda ab omnibus est, nec quidquam contra illam moliri licet, quin continuo perduellionis et impietatis crimen incurratur. Nec vero hac in re stolida illa ratio quidquam valet, qua rebellionis studiosi, et fortunam in melius mutare cupientes, ad proprium tegendum scelus illudendosque simpliciores utuntur, dum aiunt: licere etiam vi, propter bonum commune, regiminis formam minus perfectam in meliorem convertere. Nam in primis hi homines inepti sunt ad optimam regiminis formam diiudicandam; nec publicae felicitatis sed privati dumtaxat emolumenti desiderio ducuntur, ut constans experientia demonstrat. Deinde, forma regiminis non est tanti, quanti eam isti soctietatis perturbatores ducunt; quamquam postea factis contrarium probent. Denique, etiamsi aliqua regiminis forma aliis sit praestantior; tamen exinde ratio desumi nequit ad legitimum auctoritatis possessorem laedendum, nisi utilitas in supremum principium operandi et morum regulam convertatur. Quod si fiat, nulla amplius iura in con-

victu humano stabilitate gaudebunt, atque idcirco societas ad interitum prorsus ruet. Pari enim modo ex. gr. dici posset utilius esse reipublicae ut praedia, quae unus aut alter possidet, in honestiores egentioresque cives dividantur; utque magistratus, quo hic aut ille fungitur, doctiori et prudentiori conferatur. Sic omnia in societate nutabunt, et quisque expilationem bonorum aut iacturam muneris timebit assidue.

Nec inscite quis obiiciat populum non esse praedium aliquod aut pecus, cui eadem argumenta accommodari possint, quae fiunt de rebus ad proprietatem pertinentibus. Nam hic non de populo agitur, sed de auctoritate; quae certe ius est, et possideri et transmitti et haereditate capi potest, modo id legitime fiat ac sine aliorum iniuria. Fateor equidem et saepe inculcavi, auctoritatem non esse propter bonum sui, sed propter bonum societatis, quae eius ductu in debitum finem promoveri debet. Ad id non impedit quominus ut bonum etiam subiecti, ad quod pertinet, consideretur, et iuris proprie dicti naturam habeat; modo iusto titulo possideatur, eiusque exercitium non ad solam utilitatem possidentis convertatur, sed totius corporis socialis bonum respiciat, in quo finis et obiectum eius positum est. Ut igitur rem concludamus, confundenda non est iustitia cum utilitate; nec illa vel levi iactura affici potest, ut haec procuretur, etiamsi certo appareat. Quod vero contrarium dictitent qui ex epicureorum grege sunt et omnia utilitate metiuntur; tolerari quidem potest. At quod idem repetant, qui a sensismi coeno se detersos iactant, ac normam operandi nonnisi in conceptu iustitiae et virtutis collocandam esse largiuntur; id vel turpem hypocrisim sonat, vel inconstantiae indicium est, ne dicam stoliditatis.

Articulus II.

De supremi imperantis officiis.

193. Quo altior est summorum imperantium dignitas, eo graviora sunt officia, quibus erga societatem adstringuntur. Nos, qui compendio studemus, ut de rebus aliis fecimus, sic in praesenti, quae praecipua sunt, obiter delibabimus.

Principio igitur necesse est ut princeps rite intelligat qui sit propriae auctoritatis scopus et quo circulo eius iura spatientur; ne a debito fine desciscat aut limites a natura definitos transilire vel plus aequo producere satagat. Non enim arbitrandum est cum Machiavelli, aliisque politicae scientiae corruptoribus, imperanti-

bus id omne licere quod cupiunt; neque cum Hornio cogitandum est, id omne posse principes in proprio regno, quod Deus in mundo. Auctoritas enim civilis confundenda non est cum auctoritate generatim inspecta, multo minus cum auctoritate divina. Solus Deus anctoritate gaudet absoluta et nullis limitibus circumscripta. Homines vero, utcumque Dei nomine imperent, nonnisi valde terminatam et legibus adstrictam potestatem participant. Id potissimum de auctoritate civili dicendum est, extra quam non modo auctoritas religiosa, quae longe altior est, et nobiliorem finem spectat; sed etiam auctoritas paterna reperitur, cuius sacram originem et iura revereri debet, ne eius internum familiae gyrum invadat. Proprio igitur ambitu externarum relationum, quae inter cives vigent, civilis auctoritas se contineat; atque illas sic ordinet, quemadmodum publica salus, pax communis sociorum et leges moralitatis postulant.

Munere autem, quo functurus est supremus reipublicae administrator, rite intellecto, is media idonea comparare tenetur quibus munus illud exequi ac bonum commune procurare valeat. Hinc non modo politicae scientiae diligentem operam navare debet, ut subditos apte convenienterque gubernet; sed etiam sedulo incumbat necesse est ut politicus organismus ad triplicem potestatem, de qua supra loquuti sumus, rite exercendam instruatur et iugiter perficiatur. Exinde enim maximopere pendet sapiens reipublicae administratio, et opportunum et efficax auctoritatis exercitium. Operatio enim perfecta exeri nequit; nisi perfecta habeantur organa, quorum ministerio subiectum operatur. Et quoniam ipse socialis organismus, utcumque perfectus, nihil valiturus est, si personae quae motum imprimunt, scientia opportuna careant, vel nequitia voluntatis actione sua abutantur; hinc principi maxima diligentia curandum est ut sagaces scientesque homines ac vera probitate ornati singulis muneribus praeficiantur. Quare etiam selectum coetum hominum scientia et virtute praestantium sociare sibi debet, qui ipsi a consiliis sint et quorum consultatione et opera in administranda republica iuvetur. Denique benignum et tractabilem se omnibus praebeat, et singulari humanitate cives, qui eum adeunt, complectatur.

194. Haec quidem auctoritatem respiciunt quatenus apta reddenda est ad munus suum rite exequendum. Quoad actuale vero exercitium et effectus, quos in bonum subditorum praestitura est, nemo non videt tamquam fundamentum requiri ut omnia prorsus iura civium sive naturalia sint, sive acquisita, rata habeantur, atque ab omni aggressione vindicentur. Id naturalis veluti constitu-

tio est cuiuslibet societatis et lex fundamentalis, quam papyris inscribi aut tabulis consignari non oportet, cum in ipsa ratione hominis notis non delendis a digito Dei insculpta legatur. Societas enim in bonum non vero in detrimentum sociorum redundare debet; nec quae a natura tribuuntur, ab homine demi possunt. Hoc tamen non vetat quin iura eiusmodi sub dictamine iustitiae et rationis temperentur inter se atque limitibus quibusdam circumscribantur, prout coëxistentia ceterorum, et adeptio publicae felicitatis exposcit. Neque, si res intime consideretur, dum id efficitur, vis ulla naturae aut iuribus individuorum infertur, sed potius naturae ordini obsecundatur. Si enim natura hominem socialem condidit, atque ad convictum cum aliis ordinavit; profecto iura, quae illi largita est, eas determinationes eosque limites susceptura esse voluit, sine quibus socialis coëxistentia vix aut ne vix quidem firma consisteret.

195. Ex eiusmodi tutela iurium manifeste sequitur ut nihil tentetur aut permittatur, quod civium incolumitati aut civili libertati quidquam detrahat, nec ulli utcumque ad infimam populi partem pertinenti a praepotente aliquo aut divite iniuria irrogetur impune. Immo maxime principi curae sit humilium defensio, ut eorum causa adversus violentos quoslibet vindicetur. Benefica enim principis providentia erga illos, qui magis indigent, splendidius et efficacius fulgere debet; qui contra satis per se proteguntur, eius influxum minus postulant.

Tuta etiam sit oportet proprietas singulorum, et facultas eam augendi intra terminos honestatis et sine iactura boni communis; nec plus aequo emungi subditos aut gravari consentaneum est. Etsi enim ad iura maiestatis pertineat vectigalia et tributa imponere civibus, ut impensis gubernationis, quae in publicam cedant utilitatem, praesto sint, et ad exercitum alendum, et stipendia magistratibus, aliisque quotquot societati suas operas locant, ministranda non desint media; tamen mensura congruens exercenda non est, quae a duplici termino normam accipit: a reali indigentia boni publici, et a privatorum facultate. Si enim plusquam socialis necessitas suadeat expensae fiunt; deest ratio cur onera subditis imposita legitima sint. Sin plusquam congruenter possint, cives emungantur, praeter cetera damna et pericula, enervatur vis civitatis; cuius robur et opulentia a robore et opulentia civium emergit.

Quod si haec iura quae incolumitatem et proprietatem respiciunt laedi non debent, sed potius confirmari et defendi; multo magis id sibi vindicant potiora illa iura quae veritatem et honestatem

attinent. Nam hoc ipso quod homo rationalis est et intellectu ac voluntate praeditus, ius nunquam amittendum a natura sortitur se in obiectum utriusque facultatis promovendi, ac proinde agnoscendi verum et amplectendi bonum. Quare non modo nulla falsitas aut turpitudo ab auctoritate praescribenda est; sed etiam nullius veritatis inquisitio et nullum virtutis exercitium prohiberi ab ea potest. Qua in re pessime auctoritate abutuntur et ius naturale violant regimina illa, quaecumque sint, quae subditos aut a pestiferis quibusdam fontibus doctrinam haurire cogunt, aut determinatum vitae genus inire vetant, in quo peculiari virtutum exercitio detur opera. Nec reponatur mentem respuere posse errorem etiamsi disciplina, qua quis imbuatur, falsa sit; virtutis vero exercitium non omnino requirere ut determinato vitae generi se aliquis addicat. Nam qui ius habet ad finem, ius etiam habet ad vitanda impedimenta quae eius adeptionem difficilem reddunt, atque ad media libere adhibenda quae obtinendo fini magis esse consentanea diiudicat, modo turpitudinem nullám includánt. Iam vero nemo non videt veritatem valde periclitari, si eam assiduis conatibus oppugnet falsitas; magnopere autem iuvari virtutem si stabilitate vitae certis adminiculis fultae et constantia legum sub regimine determinatae auctoritatis obfirmetur, tum a vitii aggressionibus, remotis periculis, defendatur. Non enim vis intelligentiae et voluntatis per se et absolute consideranda est, sed relative, prout in homine explicatur; qui nativa quadam imbecillitate labilis est, et undique eget praesidiis roborari. Quare nemo iuste impediri potest quominus eiusmodi praesidia conquirat et impedimenta propulset, quae veritatis incolumitati et virtutum exercitio adversantur.

196. At non modo iurium cautioni consulere auctoritas debet, verum etiam bono et felicitati civium positive opitulari, et ad amplitudinem, splendorem, perfectionemque societatis comparandam omnem operam conferre. Atque ut hac de re aliquid breviter attingam, bona societatis ad duo genera reducuntur: nimirum ad bona materialia et bona spiritualia. Ad priora quod attinet, officio tenetur auctoritas providendi ut omnibus sit libera facultas procurandi sibi media quibus vitam alant et tueantur. Quam facultatem non modo protegere, ut a nemine impediatur (quod iustitiae est); sed etiam promovere et sociali auxilio fovere debet, quod ad officium beneficentiae pertinet. Hinc consociationes ad industriam vel commercium spectantes, ubi operosior populi pars tutelam et iuvamen inveniat, efformari curabit; et generatim in id diligentissime incumbet, ut civilis charitatis exercendae instituta habeantur et florescant ad inopiam et aerumnas indigentium sublevandas.

197. Quoad publicam vero prosperitatem in ordine materiali quae ex populi multitudine, opulentia, facilitate comparandi ea omnia, quae suaviorem vitam efficiant, emergit; tria potissimum consideranda sunt. Primum est, non populi frequentiam indefinitam ad id conferrre, sed talem quae rite respondeat mediis eam alendi et educandi, ut incolumis et bene morata servetur. Deinde, opulentiam reipublicae non proprie tunc haberi cum pars tantum civium divitiis abundet, altera vero inopia prematur; in hoc enim potius tyrannis quaedam aristocratica cernitur; sed tum revera existere, cum sine ullius iniuria divitiae generatim satis divisae sint. Quo enim magis (cum proportione tamen) haec opum divisio crescit; eo realis, non apparens, reipublicae augescit opulentia. Non sic tamen haec divisio urgenda est ut ius proprietatis, quod a natura procedit, ulla ratione laedatur aut iniusto limite coarctetur; immo prae oculis habendum est, ne proprietas nimis minutatim secta dissipationi potius assimiletur et sociale corpus enervet. Denique suavitas vitae mediocritatem aliquam sibi vindicat, quae virtutis propria est; nempe ut a praescripto rationis sic temperetur, ut moribus informandis prosit potius, quam noceat. Si enim excessu suo mores nimis emolliat et sensilibus voluptatibus animos affigat; ad perfectionem socialem pertinere non poterit; siquidem finis socialis ordine morali informatur, ad quem tandem referendum est quidquid societatem attinet.

198. Bona autem spiritus ad scientiam et virtutem revocantur, ex quibus proxime ordo moralis exsurgit. Quare ad ea potissimum in civibus et tota republica promovenda benefica auctoritatis actio incumbere debet. Hinc non modo academiae, et lycaea constituenda sunt ac debito organismo donanda, ut in iis praestantiores intelligentiae convenienti cum libertate evolvantur; sed etiam in vulgus ipsum sufficiens rerum cognitio, et disciplina disseminanda est.

Qua in re duplex extremum vitetur oportet: ne plebs aut nimium rudis, aut plus, quam eius conditio patitur, erudita habeatur. Utrinque enim non levia mala proveniunt. Ignorantia enim ferocem, obtusum, voluptatis amatorem, immorigerum populum efficit; immodica vero eruditio, quae nunquam plena esse potest, superbum, indocilem, mutandae fortunae avidum, impatientem laboris, tumultuantem reddit.

Sed omnium maxime colenda est Religio, sine qua cetera flocci fierent. Ut enim individuum, sic etiam societas in tantum spectabilis est et reverenda, in quantum virtute et honestis moribus ornatur; virtus autem pulchrique mores in religione fundantur. Sa-

ne si civium honestati cetera adiungantur bona, ex quibus virtus veluti materiam, in qua se exerceat, mutuetur ad vim suam ampliore gyro explicandam; nemini dubium erit quin societas his locuples alteri societati, quae sola virtute polleat, antecellat. At si omnibus aliis affluat bonis, virtute autem vel careat vel leviter imbuatur, longe inferior habebitur ea societate, quae licet omnibus aliis bonis destituta, virtute tamen sit praestans. Haec enim reapse finem assequuta esset ac dulcissima tranquillitate gauderet, quae non aliunde quam a virtute ingenerari potest; licet ceteris privetur adminiculis, quibus ordo moralis, non *intensive* et quoad *qualitatem*, sed *extensive* tantum et quoad *quantitatem* augescit. Quare virtutis incolumitas et incrementum summopere imperantibus cordi esse debet. At sine pietate erga Deum, qui virtutis fons est et principium et ad cuius obsequium totum quantum est honestae vitae exercitium refertur; quomodo virtutis aedificium in hominum societate subsistet?

Denique, cum humanae imbecillitati cautiones opportunae et praesidia requirantur, potissimum cum de multitudine agitur, quae natura sua mutabilis est et ad labendum prona; enascitur hinc officium in gubernatore societatis removendi pericula et occasiones quae patrimonium virtutis, quo societas fruitur, in discrimen vocare possent. Hinc ius illi est prohibendi ne sermone aut scriptis falsa dogmata proponantur, quae moribus officiant, nec externae actiones fiant quae offendiculo sint ceteris. Neque in hoc ullius ius aut libertas laeditur. Etenim nulli facultas a ratione fieri aut liberum esse potest ut aliis noceat; nocet autem hoc ipso, quod actione sua alios in periculum adducit. Immo id ad officium pertinet, quo tenetur societas singulorum iura tutari; ius enim cuique est, ut supra dixi, removendi obiices, qui veritati et virtuti opponuntur, ac destruendi occasiones a quibus ob nativam humani generis fragilitatem facile ad falsum et malum amplectendum adduci posset.

Ex quo, ut quisque videt facultas auctoritati innascitur censurae quoad libros publice edendos et quidem *praeventivae*. Consentaneum enim magis est ut mala, quoad fieri potest, ante quam eveniant, caveantur, quam postquam acciderint, resecentur; quod saepe arduum, saepe etiam inutile esse solet. Quod vero nonnulli opponunt; sic vim intellectui inferri, ineptum est. Non enim mens cogitare adigitur prout auctoritas iubet, sed tantummodo externa actio prohibetur, ne quis quod delirante animo forte agitat, publice manifestet magno societatis periculo; nemo autem inficias ibit externas actiones, quae bono sociali infensae sint, publicae au-

ctoritatis imperio vetari posse. Hoc tamen non prohibet quominus contrarius tenor habeatur apud illas societates, quae ob carentiam unius et verae religionis nullam certam atque determinatam doctrinam generatim et publice profitentur. Cum enim ibi cives communi vinculo in sentiendo careant; norma deest, iuxta quam civilis potestas coactionem exercere possit, quin violentiam conscientiae et intellectui subditorum inferat.

CAPUT SEXTUM

DE SOCIETATE RELIGIOSA

Cum de societatibus completis, quae in proprio ordine totum hominem attingunt, disseramus; res ipsa postulat ut societatem etiam religiosam pertractemus. Ut enim iam initio diximus, haec tertia est societatum perfectarum species, quae domesticae et civili adnumeratur; utpote quae a natura praecipitur et universam activitatem hominis aliquatenus sibi subiicit. Fine enim, quem proponit, centrum quoddam homini exhibet, ad quod omnis eius vitae pars peculiari quadam ratione refertur. Praeterea ipsa civilis societas plene cognosci nequit, nisi aliquid etiam de societate religiosa dicatur. Quinam enim relatio, quae inter civilem et ecclesiasticam potestatem intercedit, discerni potest, nisi ante utriusque termini sufficiens notitia procuretur? Denique temporum, in quae incidimus, perturbatio ad eiusmodi vestigationem instituendam vehementer impellit. Tot enim errores hanc iuris partem commaculant, ac non modo in libellis sed et in conventiculis etiam, in foro, et pene dixerim in triviis rotundo ore effutiuntur; ut necessarium omnino sit in elementis, quae ad docendum traduntur, tantam impudentiam retundere, et principia saltem breviter adolescentibus indicare, quibus falsum a vero discernere possint et ab impiorum conatibus se tueri. En ratio cur aliquid de societate religiosa, quae etiam Ecclesia nuncupatur, delibare animum induximus; quod praestituri sumus tribus articulis, quibus eius naturam, iura, ac relationes cum Statu politico investigabimus.

ARTICULUS I.

De natura societatis religiosae.

199. Ut natura huius societatis dignoscatur, eius origo, finis, partes, structura intelligi debent. At vero si haec pro merito explanare vellemus, nedum caput sed ne integrum quidem volumen

sufficeret. Quare breviter praecipuas tantum notiones summis veluti labiis attingemus, quibus mens informata facile queat ulteriores deductiones derivare atque ad applicationes concretas devenire.

Iam age, quemadmodum homo ad societatem domesticam et civilem, sic etiam ad societatem religiosam ineundam vi naturae inclinatur. Propensio enim ad cultum Deo exhibendum, seque in felicitatem futurae vitae promovendum, non minus instinctiva et rationalis est, quam ceterae propensiones. Immo etiam illa actuosius hominem impellit, propter praestantius bonum quod respicit, et altius officium quod includit. At vero huic propensioni satis superque obsequi homo nequit, nisi aliorum consortio societatem ineat, quae ad finem illum communi nisu consequendum spectet. Id manifestum efficitur, sive sympathia humanae indolis consideretur sive naturalis indigentia cui homo quaerit praesidia, sive intentio naturae ad quam implendam a ratione incitamur. Et sane, ita homo conformatus est, ut proprii affectus socios postulet, seque affectus aliorum socium exhibeat; idque etsi in rebus minoris momenti, quae parum in naturae inclinatione fundantur, facile omittat; difficile tamen et quasi impossibile est ut deserat in iis, quae ex vivido quodam naturae impetu enascuntur. Natura enim quae tunc operatur, cum eadem sit in omnibus, sic propensiones illas individuales gignit, ut earumdem cognationem iugiter obfirmare et iunctione mutua ad unitatem originis reducere nitatur. Itemque si iunctio, ut fert effatum, robur efformat; imbecillitas individualis ut in ceteris activitatis ordinibus, sic etiam in evolutione principii religiosi subsidium aliorum efflagitat, ex quo innumera adiumenta derivantur quae partem tum contemplativam, tum practicam respiciunt.

Denique idipsum intentione naturae continetur, quae cultum erga Deum quoad fieri potest perfectum exquirit, ac talem ut non tam ab individuis, qui seorsum imbelles sunt et labiles, quam potius ab humanitate, quae validior est et permanens, exhibeatur. At vero id effici nequit, nisi studia et opera singulorum respectu huius finis copulentur et opem vicissim sibi ferant, seu nisi societas religiosa formetur. Vel ipso igitur naturae ordine tantum inspecto, homo ad eiusmodi societatem ineundam adducitur non solum innato quodam instinctu, sed etiam ex officio colendi Deum et ex generali obligatione quam habet prosequendi ordinem a natura propositum.

At vero multo magis haec obligatio innotescit, si non ordo naturalis sed supernaturalis consideretur. Cum enim Deus in praesenti rerum conditione hominem ad altiorem statum, nempe gra-

tiae, evexerit eique veritates fide credendas proposuerit, tum modum quo colendus sit et media quibus caelestia bona consequamur determinarit; Ecclesiam per Christum instituit tamquam veram et visibilem societatem per totum orbem diffusam, quae singulos homines sua unitate coniungeret. Sic in praesens societas religiosa, ad quam vocamur, supernaturalis est, nec nisi divinam habet originem; quamquam inclinationi etiam naturae respondeat et officio, quo essentialiter adstringimur, altiori ratione satisfaciat [1].

Quod igitur, si revelatio nulla extitisset, a Deo processisset mediate, nimirum vi naturae, et ab hominis operatione, ordinem na-

1 Argumenta, quibus Christianae religionis divinitas demonstratur, huc non afferimus, quippe quae a nostro instituto aliena forent, et a theologis petenda sint. Cum apud Catholicos sermonem habeamus, eius veritatem et caelestem originem tamquam omnibus compertam assumimus, et factum tantummodo illius existentiae consideramus, quae ceteroquin ad eius divinitatem persuadendam argumentum validissimum suppeditat. Nam aut effectum sine causa admittere oportet, aut Christum verum esse Deum fatendum est. Legibus enim experientiae et rationis repugnat ut merus homo cruce damnatus doctrinam sensibus et superbiae humanae tantopere reluctantem inter persecutiones et supplicia toti orbi persuadere potuerit. Audi hac in re Caesarem Balbum sic sapienter ratiocinantem: « Eppure tra tante opposizioni « e persecuzioni e contro ad ogni ragione e probabilità filosofica, politica o storia, « contro ad ogni andamento consueto degli eventi umani, queste stoltezze cristiane e « della croce s'erano sparse fin da tempi di Traiano così, che Plinio si lagnava ne « fosser deserti i tempi dei numi patrii e che al principio del III secolo se ne scor- « gean pieni il palazzo, Roma, le province, le legioni. E tutto un altro secolo du- « rò, crebbe, soffrì questa, che taluni osan chiamare società secreta, ed altri scuola « filosofica, ma che era moltitudine e forse già pluralità nell'impero, senza una con- « giura, senza una sollevazione, senza un sol frammischiarsi nelle dispute, negli « interessi, nelle turpitudini dell'impero. Ed ora un bel dì siam per vedere l'im- « peratore farsi cristiano, senza un interesse che potesse muoverlo, se non forse « di prendere l'opinione, la religione de' più, e cristiano palesarsi l'imperio poi « tutto intiero. E quindi (benchè non sia istituto mio di persuader nessuno, ma so- « lamente, com'è d'ogni storico, di presentare gli eventi col carattere che ci si vede); « quindi parmi poter notare che tutta questa serie d'eventi innaturalissimi non potè « succedere se non soprannaturalmente, per intervenzione dico straordinaria e ma- « nifesta della provvidenza divina, se non voglia taluno negare o l'esistenza o la « potenza o la provvidenza di Dio. S. Agostino e Dante, due de' più grandi filosofi « storici che sieno stati mai, posero essi questo dilemma di che non s'esce: o que- « sta propagazione del Cristianesimo, che sarebbe stata innaturale in ogni età, che « fu innaturalissima in questa della massima coltura antica, fu effetto de' miracoli « che persuasero i convertiti, ovvero avvenne il miracolo maggiore d'un fatto gran- « dissimo adempiutosi contro a tutte le cagioni naturali, un effetto senza causa: e « nell'un caso e nell'altro il fatto è soprannaturale, la religione sortane è rivelata, « divina. » *Sommario dell' Istoria d' Italia* I. 2. §. II.

turalem sequente, quoad concretam determinationem dependisset; in praesenti a Deo processit immediate, qui per se Ecclesiam instituit, ea forma eoque organismo donatam, quem mox innuemus. Sed ante de fine, quem illa spectat, pauca dicenda sunt.

200. Cum Religio non sit nisi ligamen quoddam morale inter Deum et homines; natura sua nihil aliud praestitutum habet, quam divinum cultum et obsequium, et hominis felicitatem non praesentem sed futuram. Tota enim quanta est in relationibus versatur, quae nos inter et Deum intercedunt; ac si res alias aut cetera vitae huius negotia respicit, in tantum respicit, in quantum haec ad finem illum aliqua ratione referuntur, aut referri a nobis possunt. Is igitur scopus est societatis religiosae, etiamsi intra naturae cancellos consideretur. Id etiam scopum constituit religionis revelatae in Ecclesia a Christo instituta. Hoc tantum discrimen, est quod finis ille ad altiorem ordinem nempe gratiae evectus sit, et cultum atque obsequium Deo praestandum respiciat actibus et ritibus a Deo definitis; tum hominem in felicitatem alterius vitae non qualemcumque aut quibuslibet mediis promoveat, sed in felicitatem supernaturalem impellat, qualis a Deo promissa est, ac mediis ab eodem determinatis.

Qua in re gravissimus error refellendus est nonnullorum, catholicos se esse simulantium, qui scopum Ecclesiae ex religioso in civilem et ex divino in humanum convertere satagunt. Unde sacros Ministros gravissime reprehendunt, quod libertati populorum procurandae ceterisque civilis culturae circulis, in sensu quem ipsi somniant, amplificandis non dent operam, sed in aeternam dumtaxat hominum salutem et divinum cultum promovendum incumbant. Id tamquam vitiosum *mysticismum* damnant; felicitatem enim temporariam et politicam viam esse dicunt ad beatitatem aeternam consequendam, et criterium suppeditare quo vera religio discernatur. Quare christianismum civilem praedicant, et catholicismum restauratum [1].

At hi, ut leviter dicam, crassa nimis ignoratione laborant. Religio enim, etiamsi intra terminos naturae spectetur, non terram, sed caelum respicit, nec aliis relationibus respondet, nisi iis quae hominem cum Deo devinciunt. Quare societati religiosae non aliud

1 Hic error a Sansimonianis derivatus est, qui Christianae religioni vitio vertentes quod bona terrestria et felicitatem huius vitae non directe respiciat, novam religionem proponebant, quae bona eiusmodi per se spectaret et quaereret nec quidquam humani a se alienum duceret. Sed haec delirantium insomnia cum suis intereunt auctoribus, eorumque historica commemoratio non ad aliud inservit, nisi ad commiserationem excitandam humanae imbecillitatis et impudentiae.

pro fine praefixum est, nisi obsequium Deo socialiter praestandum ac rite promovendum. Id vero maxime locum habet in religione revelata et Christi Ecclesia, in qua ordo et oeconomia supernaturalis omnino est. Ex quo fit ut munus eius cernatur proprie in administratione gratiae et divino cultu ad Dei gloriam et supernaturalem salutem animarum procurandam, ac si alia, quae humana sunt, attingit; in tantum attingit, in quantum huic scopo necessaria sunt aut saltem conferunt. Unde Apostolus sacerdotii munus declarat his verbis: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum* [1]. Tum sacros ministros, qui Ecclesiae militiam efformant, admonet ne rebus temporariis se immisceant: *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat cui se probavit* [2]. Quoties vero de bonis huius vitae disserit, nihii frequentius fidelibus inculcat, quam ut inde animum abstrahant, atque altioris boni sint memores: *Qui utuntur hoc mundo tamquam non utantur* [3]; *Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* [4]; *Abnegantes impietatem et saecularia desideria sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei* [5]. En scopus, cui fideles adlaborant; en spiritus Ecclesiae; en doctrina quam nobis tradiderunt Apostoli. Qui vero contrarium insinuant, religionem ex divina in humanam convertunt, immo etiam humana inferiorem efficiunt; siquidem, ut dixi, intra ipsos naturae terminos religio non aliud spectat quam Dei cultum et aeternam hominis beatitatem. Cetera vero, quae praesentem felicitatem attinent et mutuas hominum relationes, non ad societatem Ecclesiasticam sed civilem pertinent. Maxima autem est perturbatio utriusque societatis finem, limites, ministeria invicem confundere aut commutare.

Id vero non vetat quominus religio tamquam effectum secundarium, ab ipsa manantem, felicitatem etiam huius vitae et civilem populorum culturam respiciat [6]. Immo si res sedulo perpendatur, sola orthodoxa religio utrumque gignit. Nam si vita praesens futurae est veluti praeparatio et medium, si media ex fine diiudicantur, si dispositio praevia subiecti ex perfectione

1 *Ad Hebr.* c. 5.
2 2. *Ad Tim.* 2. 4.
3 1. *Ad Cor.* 7. 4.
4 *Ad Hebr.* 13. 14.
5 *Ad Titum* c. 2.
6 *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis.* Matth. VI.

ultima quam tandem induere debet metienda est; nonnisi ad felicitatem aeternam recta ordinatio felicitatem huius aevi suppeditare potest. Culturae autem evolutio, cum ex congruenti usu rerum et ordinato activitatis humanae exercitio proficiscatur; a vera religione maxime pendet. Haec enim non modo nobilissimum proponit obiectum, quod mentem et voluntatem hominis maxime amplificat ac supra proprias vires evehit; sed etiam abstraendo animos a bonis deciduis et terrenis, hominem in debita distantia et proportione collocat ut illa iuxta verum aspectum moraliter contueri ac diiudicare possit. Ex quo fit ut bona illa non ut finem sed ut media concipiat, et ad talem eorumdem usum faciendum impellatur, qui naturae conveniat atque ideo non obsit sed prosit.

Quare mirum esse non debet, si Christiana religio, dum unice ad felicitatem alterius vitae oculos nervosque intendere videtur, hoc ipso terrenam etiam gignat. Haec enim maxime pendet ex usu rerum iuxta debitum naturae ordinem; usus autem eiusmodi tunc tantum possibilis homini est, cum eius mens et voluntas stabiliter adhaerent ultimo fini. Christianismus igitur obiectorum sensilium apparatum non temere contemnit, sed iuxta rei veritatem diiudicat; ac tali habet pretio, quali pro merito habendus est. Nec ullum affectum in natura fundatum abnuit, aut vinculum hominis cum ceteris rebus abscindit. Sed affectus omnes rite ordinat et ad supremam animi perfectionem dirigit; tum bona omnia, quae ad hominem aliqua ratione referuntur, debita harmonia et consensu donat, ne praepostera electione quae media sunt in finem convertantur.

201. Cum scopus societatis religiosae non pendeat a varietate ulla locorum vel personarum, sed immutabili et universali relationi respondeat omnium hominum ad Deum; liquido patet eam natura sua unam esse oportere et nullis confiniis circumscriptam. Nihilominus id a viribus naturae sperandum non erat; tum propter mutuas simultates aut suspiciones populorum, tum propter diversitatem opinionum in quas facile mentes scinduntur, si proprio marte veritatem definire debent, tum denique propter aemulationem gerendi supremam auctoritatem, cuius exercitium quaeque gens sibi adsciscere voluisset. At quod natura sibi relicta non poterat, factum est divino interventu et praesidio caelestis gratiae, quae eiusmodi impedimenta de medio sustulit. Nam corda hominum, utcumque dissitorum, Deus in Ecclesia supernaturali charitate coniunxit; tum veritates credendas propria auctoritate obfirmavit, et infallibili Pontificis et Conciliorum oraculo, pro-

pter tutelam quam iisdem assidue impertitur, definiendas et explicandas commisit; denique formam regiminis per se determinavit, Apostolorum successoribus potestate tributa. Hinc emersit ut Ecclesia universalis et una, quemadmodum ab ideali typo societatatis religiosae exigebatur, reapse constiterit, eamque undeviginti saeculorum spatio adversus omnigenos hostium impetus permanentem et victricem admiremur.

202. Ut organica Ecclesiae structura rite intelligatur, nonnulla distinctis numeris innuemus.

I. Fundamentalis constitutio Ecclesiae a Christo ipso immediate manavit; ac proinde nulli humanae voluntati subiicitur nec terreno quopiam iure commutari aut in aliam converti potest. Tota enim supernaturalis est, nec ulla ratione ab umana voluntate processit. Et sane, quaevis socialis ordinatio non alio iure demi potest aut aliter conformari, nisi eo a quo originem duxit, vel cuius dictamini plene subiacet. Cum igitur Ecclesiae forma a sola Christi auctoritate dependeat; immutabili conditione constant ac talis servanda iugiter est, qualem eam Christus perpetuo duraturam voluit.

II. Ecclesiae, prout corpus sociale est, duae sunt partes: multitudo fidelium, nempe sociorum qui fide adducti illi dant nomen, et legitima potestas seu sacer magistratus qui multitudinem gubernat ac regit. Atque id ex ipsa notione societatis emergit, quae, ut alias diximus, duobus hisce elementis natura sua constat.

III. Ecclesiastica potestas duplex est, *ordinis* et *iurisdictionis*; quarum prima ad oblationem sacrificii, et confectionem administrationemque sacramentorum refertur; altera ad regendos gubernandosque fideles ordinatur quoad forum tum internum tum externum. Triplici autem munere constat, potestate nimirum *legislativa, executiva, iudiciaria*, quae in ipsa notione auctoritatis comprehenduntur.

IV. Iurisdictio in Episcopis residet, quibus sub ductu romani Pontificis munus regendi Ecclesiam a Christo commissum est. At, tamquam in supremo capite et summo moderatore, in ipsò Romano Pontifice colligitur, qui principi Apostolorum, nempe Petro, succedit; ac proinde Episcopus est universalis Ecclesiae, et veluti Episcopus Episcoporum. Ex eo, tamquam ex fonte, derivatur potestas in ceteros Episcopos; si quis autem ab eius communione separatur, hoc ipso omni auctoritate in fidelium gubernatione destituitur.

V. Quare forma regiminis in Ecclesia Dei monarchica est; siquidem summum imperium unam dumtaxat personam informat. Nihilominus quoad potestatis exercitium aristocratia quodammodo

temperatur; propterea quod Episcopi in Conciliis una cum Pontifice summam iurisdictionem exercent, et vere principes spirituales sunt in propria peculiari Dioecesi; respectu cuius leges condunt et ceteris auctoritatis muneribus perfunguntur. Immo de democratia aliquid etiam participare dici potest, quatenus a gerenda ecclesiastica republica nemo excludatur, sed omnibus indiscriminatim ad quemlibet magistratum adipiscendum, ne supremo quidem imperio excepto, libera patet via.

VI. Potestas Ecclesiae non modo actus externos respicit (siquidem fideles, quibus imperat, homines sunt qui externis actibus operantur): sed etiam et praecipue respicit actus internos; siquidem conscientiam quoque diiudicat et ea definit quae ad dogmata et mores pertinent. Quare eius auctoritas spiritualis est non modo ratione finis; sed etiam ratione subiecti, in quod proxime et directe operatur. Sic revera totum hominem, quatenus ad Dei cultum et aeternam salutem dirigendus est, moderatur et gubernat.

203. Ex his, quae ad naturam Ecclesiae non tam explicandam (quod propositum nostrum egreditur) sed leviter adumbrandam exposuimus, sat elucet Ecclesiam verum esse imperium spirituale inter homines a Deo constitutum, diversum omnino ab imperio civili, eoque longe excellentius. Omnia enim elementa, quibus constituitur, ab elementis discrepant, quae civilem societatem efformant, eisque admodum antecellunt. Membra enim civilis societatis sunt homines determinatae regionis et quoad mutuas relationes inspecti in ordine mere naturali; membra autem Ecclesiae sunt quidem ipsi homines, at non modo per totum orbem diffusi, sed etiam considerati in ordine supernaturali et quoad relationes erga Deum tamquam eorumdem supremum dominum et ultimum finem. Finis societatis civilis est felicitas temporaria, quae emergit ex tutela ordinis moralis et stabilitate iurium inter homines; finis Ecclesiae est felicitas aeterna et supernaturalis fidelium, quae emergit ex procuratione divinae gloriae et sanctificatione animarum. Auctoritas civilis ex Deo quidem procedit sed vi naturae, et a factis humanis et hominum libertate pendet quoad concretam regiminis formam; auctoritas ecclesiastica a Deo immediate procedit non solum in se quoad rem ipsam, sed etiam quoad subiectum specifice consideratum, nempe quoad regiminis formam, quae a Christo determinata est, nec ab homine mutari unquam potest. Potestas civilis externum apparatum mediorum ordini morali conferentium proprie respicit, nec ullum influxum directe in ipsum ordinem moralem exercet; potestas Ecclesiae non solum externum sed internum etiam per se respicit, ac directe ipsum ordinem

moralem attingit; tum ea, quae sancit in terris[1], confirmantur in caelis. In summa, ne prolixius vager, ea omnia quae ad utramque societatem pertinent, analoga quidem sunt mutuo, sed longe diversa, et tantum inter se differunt, quantum caelum a terra discrepat, et ordo supernaturalis naturali anteponitur.

Articulus II.

De iuribus Ecclesiae.

240. Ut individuum et quaeque societas propria possidet iura ex ipsa eius natura dimanantia, quibus proinde spoliari nequit; sic etiam Ecclesia suis iuribus ornatur essentialibus, quae ab ipsa detrahi nulla vi possunt. Immo, si res accuratius consideretur, cum Ecclesia sit proprietas Christi, qui eiusdem caput est, vicaria tantum potestate a supremo Pontifice repraesentatum; iura Ecclesiae eadem sunt atque iura Christi. Quare non solum inviolabilia sunt et sacra; verum etiam tanta dignitate eminent, ut merito pro divinis habeantur. Hinc consequitur ut quaevis alia iura in collisione superent, ac laedi aut praepediri sine atrocissimo sacrilegio non possint.

Ut autem eorum aliqua, quae potiora sunt, recenseam; in primis ius habet Ecclesia se propagandi per totum orbem. Ad id enim mandatum accepit ab ipso Christo illis verbis: *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; euntes ergo docete omnes gentes.... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* [2]. Non dixit Christus: petite facultatem ab imperatore romano, et sic Evangelium praedicabitis; sed absolute iussit ut ubique Evangelium eiusque leges annuntiarent, atque id tamquam consequentiam deduxit potestatis omnimodae quam a Patre receperat. Illis autem verbis praescripsit etiam modum quo eiusmodi propagatio perficienda est, nimirum non vi aut armis; sed praedicatione Fidei et disciplina, qua ad Ecclesiam libere amplectendam homines persuadeantur.

Postquam vero in Ecclesiam per baptisma, quod eius veluti ianua est, fideles ingressi fuerint, auctoritati Ecclesiae subiiciuntur; quae proinde eos iuxta hierarchiam a Christo institutam regere et

1 *Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram erunt ligata et in caelo, et quaecumque solveritis super terram erunt soluta et in caelo.* Matth. c. 18.

2 *Matth.* 28, 18.

gubernare potest, immo etiam debet propter officium, quo adstringitur, pascendi gregem. Hinc Ecclesiae ius competit se in locis, ubi sunt fideles, constituendi et explicandi diversa organa, quibus spiritualis potestas exercenda est. Id ex iure et munere, quod innuimus, manifeste consequitur; et insitum est cuique rei, quae hoc ipso quod exstat alicubi, innata vi fruitur se iuxta propriam naturam evolvendi. Quae vis in entibus ratione carentibus physica tantum est; at in entibus ratione praeditis in moralem convertitur atque ideo ius constituit. Nec vero hoc ius Ecclesiae ab altiore aliquo iure collidi unquam potest; nam, ut diximus, divinum est, et quatenus fideles afficit, relationi respondet altissimae, quam videlicet illi habent respectu Dei. Quapropter officio respondet, quo fideles maxime adstringuntur, quodque humano nullo contractu aut potestatis praeceptione dissolvi potest.

Hinc etiam ius Ecclesiae innascitur exercendi propriam auctoritatem quoad ordinem spiritualem iuxta triplex munus quod complectitur, nimirum legislativum, executivum, iudiciarium. Quod quidem ex notione ipsa societatis exsurgit, neque sub ulla ratione ex humano assensu aut collatione pendet. Si enim auctoritas haec non ab hominibus proficiscitur, sed a Deo immendiate confertur; si non constitutione humana sub hac vel altera forma exercetur, sed tota quanta est constitutione divina in eo subiecto residet, quod Christus definivit; si cuiusque auctoritatis extensio ex fine mensuram mutuatur, et finis in Ecclesia non humanae voluntati subiicitur, sed ab ipsa natura eius societatis et voluntate Christi determinatus est: luce clarius apparet, non posse ab hominibus, cuiuscumque conditionis sint, illam auctoritatem coarctari, aut in diversa subiecta dispesci, aut ullis conditionibus temperari. Altiorem enim habet causam, nempe Christi institutionem, quam frustrari aut commutare aut praepedire nulla humana voluntas potest.

205. Cum non ius canonicum, sed naturale tractemus, et de Ecclesia non ex professo prout materia requireret, sed summatim, quantum generalis aliqua notio importat, disseramus; a fusiori explanatione abstinemus. Dumtaxat duo praetermittere nullo modo possum, quae cum eius existentia maxime connectuntur et in praesenti improboborum opera et sophismatibus impetuntur.

Primum est ius proprietatis, quod Ecclesiae, ut cuilibet societati, profecto competit. Si enim personae individuae, ut alias diximus, naturale ius habent adipiscendi stabilem proprietatem; id multo magis de coetu plurium, qui societatem efformant, dicendum est. Non modo quia in collectione plurium summa conflatur iurium singulorum, quae sic in unum coagmentata longe validius

ius exhibent, quam elementa singula seorsum accepta; sed etiam quia ipsa societas iuxta leges propriae naturae et originis ius habet se conservandi, et adhibendi media, sine quibus conservari non posset. Quod si id pro quavis societate militat, fortiori iure militat pro Ecclesia; cuius existentia et conservatio immediata Dei ordinatione nititur, et cuius scopus magis interest, quam finis alterius cuiuslibet societatis. At vero Ecclesia sine proprietate nec propriae existentiae et incolumitati, nec fini, quem intendit, satis prospicere posset. Plurimae enim expensae necessariae illi sunt, tum ad divini cultus, qui externus est et visibilis, ornatum et magnificentiam procurandam, tum ad ministros, quibus utitur, convenienter alendos iuxta singulorum munerum exigentiam et dignitatem, ut sic se immunes servent ab omni terreno negotio et divino cultui ac saluti animarum unice vacent. Haec autem proprietas stabilis esse debet et ab omni impedimento libera; secus media, de quibus loquimur, incerta essent, precaria, atque ab aliorum voluntate pendentia, quod securitati et libertati Ecclesiae magnopere adversatur [2].

Atque hinc sequitur eiusmodi ius tam sacrum esse atque inviolabile, quam sacrum et inviolabile est ius propriam existentiam servandi ac tutam efficiendi; quod ius in Ecclesia, ut diximus, divinum est, siquidem cum ipso iure Christi, cuius Ecclesia corpus est et regnum, revera confunditur. Quod observatum volu-

1 Ad rem doctissimus RICCARDI in egregio suo opuscolo: *I gemiti della Chiesa di Spagna* pag. 32. « Questo diritto adunque appartiene a tutti gli uomini perchè, « essendo creati per vivere, debbono avere di che sussistere; però appartiene per « questo medesimo titolo, più che a tutti gli altri uomini, a quelli del ceto eccle« siastico, giacchè oltre al diritto comune di vivere, hanno quello di conservarsi li« beri da ogni negozio terreno per dedicarsi al servizio di Dio e degli altri uomini « in ordine a Dio. La religione è necessaria; ma la religione non può esercitarsi senza « i diversi ceti de' suoi ministri; ma i ministri non possono servire alla religione « dei popoli senza la sussistenza; questa sussistenza adunque dee appoggiarsi agli « stessi diritti di proprietà che ha quella di tutti gli altri uomini, e più saldi an« cora, se fosse possibile, perchè non venga mai meno il costante esercizio del « primo dovere che hanno gli uomini, cioè quello della religione. Il clero adunque « o tutta la gerarchia dei sacri ministri colle diverse istituzioni religiose ha un legit« timo *ius ad rem*, e lo ha più sacro che tutt'i ceti o le condizioni secolari della « società civile, essendo più sacro anche il titolo della sua esistenza. In conseguen« za del suo legittimo *ius ad rem* si trova più ancora in possesso ovvero ha il *ius* « *in re* sopra tutte le sue proprietà donate, acquistate o formate coi migliori titoli « e colla protezion delle leggi: dunque ha diritto di possederle e le possiede senza « che un preteso poter nazionale lo possa spogliare; giacchè non ha il diritto di pos« sedere dalla nazione, ma dal suo essere istesso; e riceve la sua essenziale capa« cità dalla propria esistenza e dalla sua istituzione o da Dio ».

mus contra non minus impios quam ineptos illos politicos (melius latrones dixeris), qui Ecclesiae bona diripiunt, et civili societati adiudicant. Quo in scelere ut iustitiae simulamen ostentent, absurda quaedam proferunt argumenta, quibus specie tenus utuntur. Nam ad rem quod attinet, sola vi fidunt ac spe ditescendi alienis rebus, aut etiam desiderio Ecclesiam, quoad fieri possit, opprimendi.

At ne fucum imperitis faciant, eorum argutias discutiamus. Aiunt itaque coetus ecclesiasticos corpora esse moralia, quae proprietatis sunt incapacia; deinde manus esse mortuas; denique melius provideri bono Ecclesiae, si stipendia potius eius administris a civili societate suppeditentur, quam si bona immobilia possidere permittantur. Sic enim cura rerum temporalium liberati, facilius et expeditius sacro ministerio vacabunt.

Resp. Ad primum quod attinet, solutione opus non est, cum ex dictis satis superque appareat corpora moralia non minus quam individua, iure proprietatis ornari. Quod si diversitas statui velit; in eo statuenda est, quod ius coetus, utpote plurium personarum in unum coalescentium, sit validius [1]. Et sane si corpora

[1] Apposite citatus auctor: « Il diritto solidario di molti riuniti non può essere « minore di quello di un solo, come il diritto di un religioso non può essere minore di quello di un laico. Quel che vi piace di nominare un corso morale, è composto di uomini fisici, di cittadini sociali come gli altri. Il collegio, il capitolo, « il convento, il così detto corpo morale non è che una lecita ed onesta adunanza di « altrettanti privati cittadini che portano al corpo i loro diritti naturali. La loro « unione in faccia alla legge nulla aggiunge e nulla toglie al diritto che avevano « separatamente, solo che il diritto degl'individui si risolve e si costituisce nel corpo. Il diritto riunito dei singoli religiosi forma quello di tutt'i corpi quello di « tutt'i corpi costituisce quello della Chiesa, come se fosse una sola persona; e la « è infatti per la sua unione in Cristo e nel sommo Pontefice che rappresenta Cristo. « Il principio è così ragionevole, che non ha potuto essere impugnato anzi è confermato dai più dotti giureconsulti della stessa eresia, capitale nemica di tutt'i « diritti della Chiesa Cattolica romana. Gisberto Voet affermava lo stesso principio, « ove dice (Polit. Eccl. de pecul. eccl. c. 1.) *Fideles sunt membra Christi et « uni unum cum illo corpus mysticum... Christus ergo et Ecclesia constituunt « unam personam mysticam, ut loquitur Thomas... et hinc est quod bona Ecclesiae aut membris Christi collata, Christo collata dicuntur.* Se questi beni « adunque son dati a Cristo, che forma una sola e stessa persona colla Chiesa; « la proprietà è tutta di questa sacra persona, cioè della Chiesa, cui sta vincolato « e rifuso il diritto dei singoli membri. Quindi la Chiesa sola ne può disporre legittimamente col mezzo dei capi proposti alle diverse corporazioni e col mezzo dei « Vescovi, giusta i canoni della medesima Chiesa, soprattutto col mezzo e nella « dipendenza dal suo primo capo universale il Romano Pontefice. » *Gemiti della Chiesa di Spagna* pag. 53.

moralia possidere non possunt; cur id de ipsa societate civili non dicitur, quae profecto corpus non physicum sed morale est? Fateor equidem consociationes minores maiori esse subiectas, earumque iura ab hac temperari. Sed in primis temperamentum huiusmodi nunquam est tale, ut ipsum ius adimat aut iniusta aliqua ratione praepediat. Deinde, id locum habet, cum agitur de societatibus eiusdem ordinis, et quarum fines fini illius, quae maior esse dicitur, revera subsunt. Sed nullam vim retinet respectu illarum societatis, quae sunt diversi ordinis et finem excellentiorem respiciunt. Quare principium illud a politicis applicari optime potest consortium mere civilibus et humanis; quales sunt societates ad industriam, commercium, aut consimilem aliam utilitatem terrenam spectantes. At pessime applicatur coetibus religiosis, qui altiorem originem repetunt et non civili ordini, sed Ecclesiae tantum potestati subiiciuntur. Multo autem minus applicari potest universali Ecclesiae, quae independens omnino est ab omni alia societate, tum propter excellentiam finis, tum propter amplitudinem extensionis, tum denique propter praestantiam originis.

Ad alterum repono denominationem illam ex ignorantia vel pravitate nonnullorum pseudopoliticorum esse profectam, qui ad invidiam proprietati Ecclesiae creandam nomen illud excogitarunt; quod tamen legitimo et veraci sensu prorsus caret. Et sane quae sententia illi subiacet? Profecto nemo dicet, Ecclesiae *manus* esse *mortuas* hoc sensu, quatenus bona, quae tenent, in alios non diffundant; id siquidem calumnia esset apertissima. Nulla enim magis communia sunt pluribus et a pluribus participantur, quam bona quae Ecclesia possidet. In primis enim omnibus, quotquot ad Ecclesiastica ministeria vocantur, liberum aditum praebent. Deinde, nunquam in unum dumtaxat individuum cumulantur, sed accommoda distributione in plures dispescuntur, praesertim in pauperes, quibus iuxta Ecclesiae canones, erogandum est quidquid eorum bonorum ab alendis ministris et divini cultus nitore superat. Unde nulla sunt in societate bona, quorum transitus de manu in manum et diffusio, inter populares praesertim egentioresque, sit frequentior. Quod si illam notam, Ecclesiae inurunt propterea quod eius proprietates alienari non possint a possessoribus, ac proinde earum commercia haberi nequeant; societatem civilem in *mercatoriam* convertunt, cuius prosperitas nonnisi ex facili et lucrosa mercium commutatione nascitur. At in societate multa alia bona procurari debent, praesertim perfectio moralis et Dei cultus, ad quae maxime confe-

runt redditus constantes Ecclesiae; ac proinde hoc emolumento satis superque sarcitur materialis illa commercii iactura. Sed ne id quidem incommodi, quod obiiciunt, verum est. Nam non desunt florentissima regna, quae sat ingentem proprietatum partem, ad optimatum conservationem tutandam, alienari prohibent, et tamen commercio prae ceteris florent. Certe nulla est natio magis addicta commerciis quam britannica, et tamen apud ipsam immensae proprietates ita familiis adhaerent, ut in alterius dominium transferri nequeant. Denique materialis prosperitas nationis non ex solo commercio metienda est, sed potissimum ex facilitate subveniendi classibus egentioribus, quae maiorem partem populi complectuntur. Ad id autem magis confert stabilitas proprietatis Ecclesiae, quam si alienandi libertate in paucos magis industrios mercatores illae etiam divitiae congerantur.

Ad tertiam difficultatem miramur adversariorum pietatem et studium divinae gloriae, quod tunc tantum ostendunt, cum de Ecclesia spolianda agitur. At quoniam tanta religione moventur, angi desinant. Nam quid magis divino cultui et sacerdotii muneribus libere exercendis expediat, nemo melius diiudicare potest quam ipsa Ecclesia. Haec autem contrariam opinionem semper sequuta est. Et merito; nam in primis cura carpendi fructus ex propriis praediis fere nulla est; cum contra tenor oppositus magnam sollicitudinem ingerat sive propter exiguitatem stipendii, sive propter repulsam et dilationem quam pati potest et saepe patitur. Praeterea; agendi ratio, quam adversarii proponunt, nocentissima est libertati Ecclesiae et eius naturae repugnans. Nocet quidem libertati Ecclesiae, quia sic civilis potestas perfacili medio potiretur adducendi clerum quo vellet, cum ipsi resistenti stipendium negare posset. Repugnat autem naturae Ecclesiae; quia hoc modo clericalis ordo civilium administrorum conditionem aequipararet, atque ita facto saltem negaretur existentia Ecclesiasticae societatis tamquam a civili distinctae. Quivis enim minister ab ea societate mercedem recipere debet, cuius ministerio fungitur; ac proinde qui a civili eam recipit, ut eius instrumentum consideratur.

206. Alterum ius, quod silentio praetermittendum non esse dixi, facultate continetur, quam natura sua habet Ecclesia, quoad liberam sui evolutionem intra limites propriae activitatis. Ex quo praeter alia ius efflorescit producendi in se sacras quasdam societates minores, vi quarum nonnulla individua determinatis legibus sub regimine peculiaris auctoritatis ab Ecclesia dependentis perfectius quoddam vitae genus instituant, et ideam aliquam, quae scopo Ecclesiae contineatur, concrete repraesentent et validioribus

nisibus explicandam curent. Hae societates, quae religiosae familiae nominantur, sunt veluti instrumenta quaedam, quibus Ecclesia ad divinum cultum et salutem animarum securius promovendam utitur; sicut peculiares consociationes civiles, puta quae ad industriam, vel artes, vel commercium pertinent, instrumenta sunt Status politici, quibus civilem suum finem assequi nititur. Tum etiam militiam quandam sacram constituunt, quae Fidei armis Ecclesiam defendat et amplificet, ac veluti exercitibus permanentibus assimiletur. Ut igitur Status politicus praepediri nequit quominus suas societates efformet, et ad se tutandum copias militum instruat; sic etiam de Ecclesia dicendum est. Et quemadmodum si contrarium fieret, iura civilis societatis violarentur; sic etiam iura violantur Ecclesiae si eiusmodi sacra consortia a civili potestate prohibeantur.

Nec vero quis dicat idcirco hos coetus a nonnullis politicis odio haberi, quia otiosi sunt et bono societatis inutiles. Nam in primis haec obiectio falso laborat supposito. Subaudit enim eiusmodi coetus religiosos consociationes quasdam esse civiles, puta mercatorum aut artificum, quarum pretium ex civili emolumento dimetiendum sit. Quod non est ita; cum illae praestitutam habeant non terrenam utilitatem, sed finem ipsum Ecclesiae; cui utrum conferant necne non a falsis politicis, qui de hac re nihil intelligunt, sed Ecclesiae iudicio definiendum est. Deinde hoc ipsum, quod obiiciunt, mendacium est putidissimum. Nam, ut omittam maiorem partem horum coetuum vel assidue in bono aliorum procurando occupari, vel saltem aliquod opus charitatis erga proximum exercere, quod sine dubio in publicam utilitatem redundat; certe illi ipsi qui sibi unice et Divino cultui vacare videntur, inutiles societati dici non possunt, sed illi potius multiplicem utilitatem important, quam fortasse politici non satis perpendunt. In primis enim assiduitate divini cultus defectum supplent horum politicorum, qui huic negotio vel nullam vel admodum infrequentem operam navant. Deinde, si societas athea esse nolit eique divinus cultus cordi sit; gratum habere debet et tamquam publicae utilitati valde conducens quod personae aliquae exstent, quae Deo penitus se mancipent, et excelsioris virtutis exercitio et assiduitate precum divinam opem in universam societatem implorent. Tertio, ne plura persequar, si potissimum societatis bonum non in materiali sed in morali prosperitate et virtutis splendore situm est; profecto utilissima censenda sunt consortia illa, quae et individua, quibus constant, ad perfectionem promovent, et reliquos omnes cives exemplo saltem informant, et veluti propugnacula

quaedam virtutis in societate constituunt adversus vitiorum conatus et illecebras.

Et sane, nisi adversarii imperiti omnino historiarum sint, fateri debent, his coetibus perpetuo gratias referendas esse, quod barbarorum colluvies non penitus mores oppresserit, sed ad praesentem culturam gradatim perveniendi copiam fecerit. Claustra enim religiosorum hominum, qui modo ab impiis tantopere contemnuntur, nobis conservarunt non modo codices scriptorum antiquorum (quod ipsi etiam adversarii concedunt); sed, quod magis interest, virtutem etiam et morum innocentiam; nec nisi exinde profecti sunt viri praestantissimi et immortales, qui irruentis barbariae conatus retuderunt ac regenerationem civilem, qua fruimur, inchoarunt.

Articulus III.

De mutuis relationibus Ecclesiam inter et Statum politicum.

207. Duo errorum genera in hac materia repelli debent: unum protestantismi, qui Ecclesiam politicae auctoritati submittit; alterum indifferentistarum, qui utramque non modo distinguunt sed omnino separant ac mutuo divellunt. Illud enim principium persuadere nituntur: *Statum politicum per se atheum esse oportere;* nimirum tanta indifferentia praeditum respectu religionis, ut perinde se gerat quasi nulla exstet religio, et, quod consequens est, nullam actionem respectu eius exerceat.

Horum errorum superior tam evidenter rationi repugnat, ut pene refutatione non egeat. Si enim finis Ecclesiae non modo diversus, verum etiam longe est altior, quam finis politicus; quomodo auctoritas quae illi fini respondet, subiecta esse poterit auctoritati quae huic inferiori advigilat? Itemque si Ecclesia divina est institutio et immutabilis, Status contra politicus institutione constat humana et mutabili; quomodo huius ditioni illa subiicietur, nisi res immutabilis in mutabilem converti velit et divina iura humanis posthabeantur? Tertio, si Ecclesia aeternae populorum saluti prospicit, civilis potestas negotiis temporariis; quomodo protestantica opinio admitti poterit, quin aeternum a temporario gubernari, et finis a mediis legem accipere statuatur? Enimvero haec absurditas huc tendit, ut religionum in negotium quoddam politicum transformet, et ministros Ecclesiae in civiles quosdam magistratus. Quod cum Christianae religionis naturam destruat; civili populorum culturae, quae omnibus fatentibus ex illi dimanat, summopere adversatur.

Quare tantum abest ut a protentantismo repeti possit incrementum ullum civilis progressus, ut potius exinde reactio et impedimenta manaverint. Et quemadmodum olim ex septemtrionalibus plagis propter barbarorum incursum pernicies veteris culturae in romano imperio emersit, et orbis pene ad vitae feritatem adductus est (a qua tamen liber evasit ope Christianae religionis); sic recentius ab eodem semptemtrione vi protestantismi nova labes derivata contra novam fluxit culturam, eamque, nisi aeternitas Catholicismi obstitisset, penitus eliminasset. Videant igitur quam bene de civili etiam utilitate mereantur politici illi, qui aut protestantismo, autem saltem nonnullis eius principiis favent.

208. Non adeo absurdus prima fronte apparet secundus error; utpote qui Ecclesiae iura saltem non invadenda esse concedat. Sed ad eum quod attinet, distinctione opus est. Nam vel ita intelligitur ut logicae severitatem servet, vel ut a logica severitate deficiat. Si logicus esse vult, a protestantismi errore, quem supra refellimus, nihil differt. Nam ex separatione illa Status politici a Religione necessario sequitur ut in ferendis legibus nulla ratio Ecclesiae habeatur, sed tantum politica spectetur utilitas. Ergo si quando contingat ut utilitas politica aliquid persuadeat, quod Ecclesiae legibus adversetur; id sine controversia sanciri poterit, et civiliter imperari. En iura Ecclesiae in discrimen adducta et fidelium subditorum conscientia violenter oppressa. Sin vero error ille a logica desciscit, atque ab Ecclesia sic Statum politicum separat, ut ei nec opem ferat, nec iniuriam irroget; fatemur tenorem hunc minus esse perniciosum, et iacturam facilius tolerandam includere. Immo eiusmodi est, ut in nonnullis societatibus, quae ex hominibus multiplices et contrarios cultus profitentibus coalescunt, vitari nequeat. Verum id non ex ordine, sed ex ordinis carentia resultat. Imperfecta enim et caligans conditio, qua respectu veritatis religiosae societates illae afficiuntur, valde prohibet quominus in debita relatione quoad Ecclesiam se constituant; idque ad earumdem imperfectionem et ruditatem pertinet. Defectu enim convenientiae laborant, atque ideo naturam ordinatae societatis non rite attingunt; quemadmodum non rite attingit naturam hominis is, qui sensibilitatem sine respectu ad intelligentiam, et corpus sine relatione ad animum perficiendum sibi proponit. Vera igitur doctrina illa est, quae utramque societatem sic distinguit, ut tamen non separet nec distrahat, sed harmonice ordinet inter se; quemadmodum harmonice ordinari postulat in nobis corpus com animo, vita praesens cum futura, mutuae relationes hominum cum relationibus ad Deum.

209. Ut itaque de hac re aliquid delibemus, in primis ceu fundamentum stabiliendum est, sartam tectamque servari oportere mutuam Ecclesiae et Status politici independentiam in proprio utriusque ordine. Utrinque enim societas efformatur cum distincto fine, distincta origine, distincta potestate, distinctis iuribus. Status enim politicus a Deo procedit vi naturae, sub forma quae ab hominibus determinatur; praesidia respicit materialia, quibus egemus pro hoc vita; actionum externarum cancellis continetur; facultatem habet efficiendi quidquid ad terrenam felicitatem sociorum confert. Ex opposito Ecclesia a Deo dimanat in ordine supernaturali, sub forma ab ipso Christo determinata; immediate a Deo repetit potestatem, quae Petro tantum et Apostolis eorumque successoribus collata est; pro fine habet Dei gloriam et salutem animarum; ad actiones non modo externas sed etiam internas directe se porrigit, ac facultatem habet efficiendi quidquid ad cultum Dei et sanctificationem hominum necessarium aut etiam opportunum sit. Quare Ecclesia, independenter a Statu politico, in suo ordine imperium constituit per se subsistens, nulli alteri potestati subiectum, immo ceteris omnibus nobilitate praestans; siquidem nihil aliud revera est, nisi ipsum Dei regnum in terris visibile, regnum caelorum inter homines constitutum.

Hinc, ut Status politicus in propriae efficientiae gyro liberum exercitium suae potestatis, quae praepediri non debeat, iure sibi adsciscit; sic etiam Ecclesia iure sibi vindicat similem facultatem, quae in circulo propriae activitatis se libere explicet et operetur. In hoc ambae societates aequales omnino sunt inter se, nec in exercitio propriorum iurium una ab alia pendere dici potest, quin continuo utriusque distinctio tollatur et altera ceu pars alterius consideretur; quod quam falsum sit, satis ostendimus nec ulterius eget collustrari [1]. Homines vero singuli diverso respectu utrique

[1] Ad hanc Ecclesiae independentiam tutandam et publice ostendendam optime confert, immo etiam necessarium est, ut supremus eius Princeps, a quo tandem universa regitur Ecclesia, sedem ibi habeat, ubi nulla alia temporalis potestas nec interna nec externa dominetur. Quod, ut patens per se est, non aliter obtineri potest, nisi quatenus Pontifex, qui summo imperio spirituali potitur, dominium aliquod temporale sibi adiungat; non quidem adeo vastum ut eius potentia ceteris Statibus politicis suspicionem et timorem ingerat, nec etiam adeo parvum ut potentis cuiusdem vicini influxui sit obnoxium. Et sane id divina providentia sapientissime effectum esse conspicimus, vix unitas romani imperii in plura dominia independentia divisum est. Quare pessime de religione merentur, qui, ob deliria nescio quae, huic temporali dominio supremi Pontificis contradicunt, ac vel errore vel malitia hostibus Ecclesiae se adiungunt, qui eam dilacerare et, si fieri posset, funditus diruere cupiunt.

subiiciuntur, et quoad negotia temporalia legi civili subsunt, quoad spiritualia legibus et regimini Ecclesiae.

210. Ex hac absoluta Ecclesiae et Status politici independentia, relativa quaedam utriusque dependentia diversi generis resultat. Nam cum fideles et peculiares Episcopi cives sint singularum societatum in quibus degunt, legibus civilibus eius reipublicae quoad negotia mere temporalia subiiciuntur, eosque sic regi Ecclesia iubet. Contra magistratus omnes et fideles Principes legibus Ecclesiae eiusque ministris subiecti sunt quoad negotia spiritualia. Sic quaeque potestas in suo genere suprema est, et miro concentu cum alia sociatur.

Sapienter hanc rem explicat Nicolaus Papa in litteris ad Michaëlem imperatorem his verbis : « Cum ad verum ventum est, ultra « sibi nec imperator iura Pontificatus arripuit, nec Pontifex no« men imperatoris usurpavit. Quoniam idem mediator Dei et ho« minum, homo Christus Iesus, sic actibus propriis et dignitatibus « distinctis officia potestatis utriusque discrevit, propria volens « medicinali humilitate sursum efferri, non humana superbia rur« sus in infernum demergi; ut et christiani Imperatores pro ae« terna vita Pontificibus indigerent, et Pontifices pro cursu tem« poralium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur; « quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus, et « ideo militans Deo minime se negotiis soecularibus implicaret; « ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset « negotiis saecularibus implicatus [1]. »

211. Praeterea cum utraque auctoritas bonum hominis intendat et ad divinam gloriam in suo ordine referatur; ambae mutua praesidia sibi invicem suppeditare debent, ut sic tota societas utrinque adiuta in finem a Deo praestitutum promoveatur. Hinc Ecclesia Statum politicum iuvat informando civium mores, reverentiam et observantiam iurium inculcando, iubendo obedientiam erga legitimam auctoritatem, ad omnem virtutem et ordinis moralis incrementum et tutelam cohortando. Status vero politicus ex parte sua Ecclesiae opitulabitur, eius iuribus tutelam impertiendo; vi adversarios et impios, qui Ecclesiae ministerium impediunt, reprimendo; sternendo viam et media suppeditando quibus facile et expedite salutiferam suam actionem Ecclesia exercere possit; in summa, Karoli magni exequendo sententiam qua gloriosissimus ille imperator se *Capitularibus* inscribebat: *Karolus Dei gratia rex, Ecclesiae defensor et in omnibus Apostolicae sedis fidelissimus adiutor.*

[1] De quibus fit mentio in *Capite:* CUM AD VERUM etc. 6. Distinct. 96.

Qua in re duplex vitium declinandum est. Primum ne personae Ecclesiasticae, obtentu iuvandi civilem societatem, negotiis mere saecularibus, contra praeceptum Apostoli, se immisceant; itemque ne partibus studeant, aut scopo dumtaxat politico adlaborantes media spiritualia et Evangelii praedicationem ad finem aliquem socialem obtinendum adhibeant. Id procul dubio (quidquid illusi quidam homines inepte obmurmurent), maxime pestiferum religioni foret. Nam caelestia in terrena converteret, magnam perturbationem conscientiis subditorum et suspicionem civili potestati ingeneraret; ac proinde sacrum Ecclesiae ministerium efficacitate privaret et concordiam abrumperet paci utriusque societatis tantopere necessariam. Profecto Ecclesia, ut in sublimi suo ordine explicetur, et divino suo munere perfungatur, in longe altiorem regionem se elevat praeter omnia partium studia et politicas differentias, quae terrenae tantum sunt, omnesque homines complectitur sub hac unica relatione, quatenus ad Dei gloriam et regnum caelorum adipiscendum diriguntur.

Vicissim Statui politico apprime cavendum est, ne turpi quadam simulatione, sub specie tuendi Ecclesiam eiusque iuribus advigilandi, in res spirituales sacrilegam manum iniiciat, sacri ministerii exercitium illaqueet, Ecclesiasticam potestatem impediat, ex parte saltem sibi submittat, aut iuribus eius aliquid detrahat. Hac tutela et favore longe melius esset apertum odium et oppugnatio manifesta; sic enim damno non adderetur illusio, et facilior esset ratio se defendendi. Meminerint politici hac in re verba Ambrosii sic aientis: « Allegatur, imperatori licere omnia, ipsius esse universa. « Respondeo, noli te gravare, imperator, ut putes te in ea, quae di- « vina sunt, *imperiale aliquod ius*, habere; noli te extollere, sed, « si vis divinitus imperare, esto Deo subditus, sicut scriptum est, « *quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari*. Ad imperatorem palatia per- « tinent, ad sacerdotem Ecclesia; publicorum tibi moenium ius « commissum est, non sacrorum [1]. »

Denique, ne plura congeram, cum hominum mores in praesenti non iuxta nudae rationis principia, sed iuxta rationis Fide collustratae normam et Evangelicas praeceptiones temperari debeant; Ecclesiae influxum maximum directe habitura est quoad ipsos rite informandos, et quoad doctrinas, quae cum iisdem connectuntur. Neque id a potestatis politicae largitione recipit, sed proprio sibi vindicat iure. Moribus enim reaspe homines ad finem, cui Ecclesia advigilat et ad quem auctoritate sua fideles dirigit, perduci debent.

1 *Epist.* 14, alias 33, ad Marcellin.

Unde qui huic iure Ecclesiae verbis aut facto saltem contradicunt, hi curam finis illi concedunt sine facultate adhibendi media.

212. Venio nunc ad nonnullis solvendas difficultates, quae de independentia, quam respectu politici Status Ecclesia postulat, fieri solent. Quarum praecipuas tantum seligam et magis obvias.

Dicunt igitur nonnulli pseudopolitici: Si Ecclesia civili auctoritati subiecta non esset, haberetur *Status* in *Statu*, et iurium aeque vigentium conflictus; quod quidem ordini repugnat. Deinde Ecclesia est in Statu politico. Ergo ei subiicitur; pars enim a toto dependet. Tandem, si secus foret, potestas quaedam extera, nimirum Pontificia, in nationem dominaretur. Id autem rationi adversatur, et civilem independentiam pessumdat.

Resp. Si prima difficultas pondus aliquod haberet, non dependentiam Ecclesiae a Statu politico, sed viceversa dependentiam Status politici ab Ecclesia demonstraret. In hac enim altior finis, maior extensio, et sublimior potestas conspicitur. Quare eadem ratiocinandi forma sic aliquis argumentari posset: si civilis auctoritas Ecclesiae subiecta non esset, haberetur *Status* in *Statu*, etc. At eam obiectionem futilem esse nemo, qui sanus sit, per se non iudicat. Nam tunc *Status* in *Statu* habetur et iurium pugna, cum duae potestates eiusdem ordinis supremum imperium sibi tribuunt et eadem negotia sub eodem respectu administrare contendunt. Quod ita non est, cum altera rerum temporalium, altera ambitum rerum spiritualium sibi vindicat; in mixtis vero amice concordant inter se, pro diversorum respectuum et relationum convenientia.

Ad alteram difficultatem repones: In primis etiamsi absolute concedatur Ecclesiam esse in Statu; non tamen sequitur id, quod cupiunt adversarii. Nam Ecclesia esset in Statu ut *anima* est in *corpore*, quemadmodum loquitur S. Thomas; nemo autem exinde infert animam corpori subiiciendam esse. Ratio enim subiectionis non ex existentia unius in alio, sed ex aliis capitibus desumi debet, ex praestantia nimirum finis et excellentia naturae.

Verum antecedens illud consideratione *relativa* ambiguum est, *absoluta* autem omnino falsum. Nam *relative* sic Ecclesia est in Statu, ut etiam Status sit in Ecclesia. Ecclesia enim est in Statu quoad negotia temporalia, quae, ut dixi, legibus civilibus temperantur; contra Status est in Ecclesia quoad negotia spiritualia, quae legibus Ecclesiae subiiciuntur. At si absolute illa propositio adhiberi velit, potius Status esse in Ecclesia, quam Ecclesia esse in Statu dicenda est. Ecclesia enim altiorem ampliōremque finem respicit, et magis extenditur, quam Status; siquidem totum or-

bem complectitur ac scopo ultimo et universali hominis advigilat. At profecto finis inferior altiori substat, et societas minor a maiore comprehenditur. Nec vero dici potest Ecclesia dividi in diversas Ecclesias, prout societas civilis in diversos Status dispescitur. Nam Ecclesia maximae universalitati maximam etiam unitatem adiungit, et eadem omnino est in singulis regionibus ubi viget; *Fiet unum ovile et unus Pastor* [1]. Tum etiam minime cogitandum est Ecclesiam veluti in Statum ingredi, cum potius Status omnes in Ecclesiam ingrediantur. Exstat enim institutione divina haec magna societas spiritualis, quae omnes gentes invitat atque ad se vocat; gentes vero, cum illi invitamento respondent, in ipsam intrant, ut flumina intrant in mare.

Denique ad postremam obiectionem respondeo potestatem Pontificis nemini fidelium externam esse, sed maxime internam. Pontifex enim est Pastor universalis gregis Christi et vere Princeps spiritualis; cui omnes, qui Christianam religionem profitentur, obedire adstringuntur. Eius proinde auctoritas singulis fidelibus magis interna est, quam potestas civilis; siquidem ad hominem magis animus pertinet quam corpus, ac magis interest aeterna salus quam felicitas temporaria. Unde si Status aliquis politicus potestatem Pontificis sibi externam appellat, hoc ipso se ab Ecclesia seiunctum esse subaudit atque inter oves Christi minime se adnumerari fatetur.

1 Iohan. X. 16.



ELEMENTA IURIS NATURAE

LIBER III.

IUS INTERNATIONALE SEU GENTIUM

INTRODUCTIO

Principium socialitatis, quo homines imbuuntur, non sola civitate aut natione se cohibet; sed contendens ulterius ad universalem quamdam consociationem gentes incitat, qua non iam individua cum individuis, sed regna ipsa et populi invicem colligentur, ac mutuis implendis officiis, ad finem proprium naturae rationalis copiosius assequendum operam navent. Hac universali gentium societate forma ultima exhibetur moralis ordinis; qui ut naturali plene consentiat, homines non modo aliquos inter se, sed universos, quotquot terram incolunt, quoad operationem devincit, quemadmodum similitudo naturae eos iam ante copulavit. Nec, nisi postquam ad societatem eiusmodi ventum erit, incitamentum naturae cessabit; quae ut individuum ad societatem domesticam, atque hanc ad civilem impellit, sic gentes iam civili cultu gaudentes ad novam eamque latissimam et maxime praestantem iunctionem ineundam promovet.

Hinc ius exsurgit internationale, quod relationibus respondet inter gentem unam et alteram, et cuius principia tertio hoc libello

15

breviter explicaturi sumus; sed ante perspicuitatis gratia eius notionem distinctius declarabimus.

Age iam de iure gentium sic nonnulli disseruerunt, ut opinari viderentur illud a voluntate populorum, rebus exigentibus, derivari. In hoc numero non immerito collocatur Grotius, qui in prolegomenis sui operis de eo sic loquitur: « Sed sicut cuiusque civi-« tatis iura utilitatem suae civitatis respiciunt, ita inter civitates « aut omnes aut plerasque ex consensu iura quaedam nasci potue-« runt et nata apparet, quae utilitatem respicerent non coetuum « singulorum, sed magnae illius universitatis; et hoc ius est quod « gentium dicitur, quoties id nomen a iure naturali distingui-« mus [1]. » Et inferius de partitione iuris disserens, ius gentium ad illud, quod ex voluntate originem ducit, revocat atque ita definit: *quod gentium omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepit* [2].

At licet inter varias gentes iura nonnulla nasci possint vi pactionum aut foederum, quae forte iungantur; haec tamen non ius gentium absolute dictum, sed voluntarium et positivum constituunt. Quare cum pacta nonnisi paciscentes obligent; ius eiusmodi internationale positivum eas tantum nationes devincit, quae ad paciscendum inter se convenerunt. At vero, cum pactionibus eiusmodi relationes naturales inter gentes non violari sed confirmari debeant; satis liquet pactionibus ipsis supereminere ius quoddam gentium absolute dictum, quod omnes omnino gentes adstringat nec a consensu populorum aut voluntate imperantium, sed ab ipsa natura proficiscatur. Unde existit, ut universalibus et immutabilibus principiis constet, prout tamen non individuis sed nationibus se mutuo respicientibus applicantur [3].

Hinc discrimen elucet quod inter ipsum et ius tum individuale tum sociale intercedit. Non enim ab iis differt ratione causae a qua procedit, sed tantum ratione subiecti quod informat. Eadem enim lex naturae et ordo rerum obiectivus tribus hisce iuribus originem praebet. Subiecta tamen diversa sunt; siquidem in iure individuali respicitur individuum humanum iuxta diversas relationes, quas habet prout persona quaedam est, facto tantum naturae considerato. In iure sociali consideratur coetus quidam perfectus hominum stabiliter sociatus, sed quoad relationes dumtaxat internas, quae

1 *De iure belli et pacis.* Proleg.

2 *Ibid.* I. §. XIV.

3 Ad rem Vattel: « Le droit des gens n'est orginairement autre chose que le droit de la nature appliqué aux nations. » *Le droit des gens,* t. 1, prélim. §. 1.

nimirum vel socios se mutuo respicientes afficiunt, vel inter socios et publicam auctoritatem vigent. At ius internationale populos eorumque rectores contemplatur quoad relationes externas, seu quae non inter partes eiusdem corporis politici, sed inter diversa politica corpora intercedunt. Quapropter societatem illam supremam respicit, quae plus minusve stabiliter ex omnibus civilibus societatibus efformatur.

Ex his via sternitur ad huius libri partitionem innuendam. Nam individuum dupliciter ad alium individuum referri potest: Primum, quatenus manu solius naturae cum ipso alligatur, atque ideo in statu etiam solivago officiis erga alios adstringitur; deinde quatenus, societate civili constituta, eiusdem corporis politici una cum aliis membrum efficitur. Consimili fere pacto diversae respublicae aut nationes duplicem considerationem obiiciunt. Primum enim spectari possunt in statu mere nativo, quatenus seorsum cum mutua independentia enascuntur; deinde, quatenus ad societatem unam internationalem stabiliter efformandam impulsu naturae incitantur. Et quoniam eiusmodi propensio ab ipsis positive complenda est, ut effectum, quem involvit, sortiatur; oritur hinc ut positivae societatis internationalis efformatio, quamquam naturalis dicatur, propterea quod ordini et propensioni naturae respondet; tamen quoad executionem a voluntate atque a conventione humana dependeat; siquidem ex aequalibus et inter se minime subiectis partibus exsurgit. Id suo loco explicabimus; at in praesenti innuere voluimus, ad materiae partitionem proponendam. Postquam enim in statu mutuae independentiae relationes populorum tempore tum pacis tum belli perpenderimus; de positiva illa consociatione gentium in corpus unum internationale dicemus. Quae quidem omnia tribus distinctis capitimus persequemur.

CAPUT PRIMUM

DE PACIFICIS RELATIONIBUS NATIONUM.

Tria hic tribus articulis inquiremus: mutua nationum officia generatim; naturam commercii, quo sibi invicem opitulantur; obligationem foederum, quibus nova onera sibi mutuo imponunt.

Articulus Primus

De mutuis nationum officiis.

213. Ut observat Vattel, vix sperandum est fore ut facile aures accommodent naturae vocibus atque ab inferenda iniuria abstineant ii, qui potentia et viribus excellunt, dum ad imbecilliores opprimendos certa spe utilitatis pelliciuntur [1]. Id potissimum de nationibus verum est. Ut enim funesta quaedam experientia semper docuit, gentes, quae viribus abundant, vix aut ne vix quidem a proprii imperii limitibus vicinorum damno dilatandis temperant propter solam honestatis laudem et vim; sed facile, si possunt, aliena diripiunt, modo se augeant et locupletent. Quare oleum operamque perdere videri possent ii, qui de universali iustitia ac de mutuis humanitatis officiis inter gentes conservandis praecepta tradunt et longa conscribunt volumina. Verum nimis iniuriosum esset hominum generi, ob tristia nonnullorum exempla, sive frequentia sint sive infrequentia, desperationem inducere moralitatis humanae, nec quidquam valituras existimare naturae praeceptiones, adversus cupiditatum stimulos et philautiae invitamenta. Ceterum, quidquid de hac re sit, semper consultum erit atque utile ea, quae a natura et ordine praescribuntur, patefacere et inculcare, ut harum legum violatores saltem communi vituperatione et contemptu plectantur, et si fieri potest, a gravioribus iniuriis inferendis deterreantur.

214. Id itaque prae oculis habentes, legem naturae quoad mutuas nationum relationes, indicare aggrediamur. Ac primum nemo non videt fundamentum omnium officiorum, quae gentes omnes vicissim devinciunt, in mutuo amore collocandum esse. Si enim natura individuos homines hac lege adstrinxit, ut se vicissim diligant, et alter alteri idem bonum, quod sibi cupit, appetat; id maxime verum est de integris nationibus. His enim idem homo continetur, sed magis auctus; non modo ob multitudinem qua conflatur, verum etiam propter nobiliorem statum, et quoad naturae principia magis evolutum. Quare, cum obiectum longe dignius per integras nationes offeratur, vividior naturae propensio et maior ordinis exigentia explicetur necesse est; ac proinde imperiosiore voce lex rationis suis praeceptionibus instat.

[1] *Le droit des gens*, t. 1, liv. II, ch. 1.

In hoc tantum elucet differentia, quod subiecta utrinque diversa sint; quippe amor, quo individua humana seorsum diligimus, cum amore quem nobis ipsi debemus componi exigit; at amor, quo singulae gentes alias prosequi adstringuntur, conciliari debet cum amore quem unaquaeque ipsarum sibi et sociis unde constat exhibere obligatur. Ex quo fit ut norma aliquatenus varietur, et diversi limites exoriantur. Saepe enim quod persona individua cum laude praestare potest, si suam utilitatem propter alterius utilitatem posthabeat, ac privatum detrimentum incurrat ut alteri benefaciat; id populis factu difficile, rectoribus vero vitiosum erit. Qui, cum arcto teneantur officio bonum reipublicae, cui praesident, procurandi; nequeunt utilitatem gentis alienae utilitati gentis propriae anteponere. In hoc igitur ne excessu aut defectu peccetur, iura et officia comparari debent inter se iuxta regulas quas alibi indicavimus, ut appareat quodnam vi ordinis ius aut officium in collisione magis urgeat. Quod profecto iudicium difficile non erit ei, qui rectitudine animi et amore virtutis ornetur; eamque potius consulere, quam regulas multiplicare opportunum existimamus.

215. Ut quaeque individua personali dignitate fruuntur, et aequalia omnino sunt inter se in iuribus innatis, quae ex hominis naturae scaturiunt; sic corpora politica mutuo independentia propria etiam personalitate gaudent, ac vicissim aequiparantur respectu iurium ex hac personalitate emergentium. Neque in hoc ulla discriminis ratio desumi potest ex maiori numero sociorum aut amplitudine potentiae aut divitiarum copia. Ut enim pusillus homo et fere omnium egenus, aut imbellis viribus, non minus homo est, quam dives et grandiore aut validiore corpore utens; sic respublica utcumque angustis conclusa limitibus aut rerum penuria laborans, aut cultura rudiore praedita, aequalia iura sibi vindicat ac regnum utcumque potens et vastum et maximo gradu cultus civilis ornatum. Eiusmodi autem aequalitas, ut quisque per se facile videt, ex eadem natura dimanat, ac proinde in iuribus cernitur, quae ab essentia ipsa societatis proficiscuntur; quae certe eumdem habent titulum idemque fundamentum, nempe naturam hominis et factum consociationis politicae.

Quod si de aliis sermo est, quae in facto aliquo humano fundantur, respectu cuius singulae societates differunt inter se; haec non aequalitatem praeseferunt, sed discrepantiam; et aequalia dici possunt in hoc tantum sensu, quatenus aeque reverentiam et observantiam ab aliis postulant.

216. Si quaevis societas iura alterius colere debet, hoc profecto primum praestare tenetur, ut nemini detrimentum inferat; idque respectu eorum omnium, quae ad alias societates utcumque pertinent. Qua de re eodem ferme modo disserendum est, ac de singulis individuis. Ut enim individua seorsum inspecta neminem laedere debent quoad bona tum interna tum externa; idem dicendum est de civilibus societatibus: quae profecto, cum hominibus constent, eidem legi subiiciuntur, quae hominum generi a Deo lata est.

Prohibetur igitur in primis iure naturae ne ulla natio alteri nationi liberae independentiam adimat, nisi ius belli id ferat, de quo deinceps eloquemur. Natio enim vi independentiae vivit, et proinde ea spoliari idem est ac socialem mortem oppetere. Quare qui dilatandi imperii cupiditate innocuas nationes debellant et propriae ditioni submittunt, iure latronibus assimilandi sunt, utcumque militari gloria clarescant. Hoc enim dumtaxat ab iis differunt, quod in inferenda vi non paucis sociis sed plurium collectione stipentur, et artis bellicae regulas adhibeant. Quo loco sapienter Pirata Manicas respondisse fertur Allexandro: *ego qui navicula piratam ago, praedo nominor; tu, qui idem magna classe facis, haberis Deus.*

Deinde vetitum est quidquam efficere quod aliarum gentium perfectioni et tranquillitati opponatur; tum aperte aut simulate alienos socios ad errores ac vitia pellicere, aut intestinas in aliis regnis fovere discordias et rebellienes.

Tertio, singularum nationum dominium et proprietas reverenda sunt, idque eo magis quo ius communitatis sanctius est, quam ius individui. Quo loco considerandum est nomine proprietatis nationalis id omne intelligi, quod natio possidet iusto titulo, sive originaria quadam possessione, sive nova iuris adeptione; itemque dominium generale nationis plenum esse et absolutum, ita ut a nullo alterius nationis influxu pendeat. Qua in re dominio individuorum minime assimilatur, quod limitibus per leges civiles circumscribitur, et iuri eminenti subest societatis ad quam illa individua pertinent. Et ratio discriminis manifesta est. Nam individua, quae in unum corpus politicum copulantur, totius reipublicae auctoritati subsunt; at contra nationes, ut supra dixi, aequales sunt inter se, et eodem fere modo se respiciunt, quo individua invicem dissociata. Ut igitur individuum alteri individuo, a quo non pendet, in usu et dominio propriae rei non subiicitur; sic etiam de singulis nationibus respectu aliarum nationum indicandum est.

Hoc vero non vetat quominus una gens apud alteram bona possideat; at more individuorum, iure nimirum sic restricto et subordinato, quemadmodum bona possident privati cives eius regionis, in qua bona illa reperiuntur. Nec plane concipi potest ut communi et consueto iure proprietatis gens una apud aliam gentem rem possideat dominio prorsus independenti. Nam dominium omnino independens cum imperio connectitur et iure supremae potestatis. Quare exerceri usquam nequit, quin hoc ipso supremum imperium ibidem exerceatur; quod quidem nationi nulli in territorio alterius nationis liberae et independentis competere potest.

Atque haec alterius dominii reverentia usque eo extendenda est, ut nulla ratione liceat exterae genti actum quemlibet iurisdictionis exercere in territorio alterius; aut eius violare confinia ingressu multitudinis armatae, vel etiam inermis sed turmatim et sine auctoritatis venia. Tum etiam genti nulli licet alteram gentem dedecoris nota inurere aut eius famae maculas aspergere. Et quoniam summi imperantes totam rempublicam repraesentant; iniuria, quae forte ipsis inferantur, tamquam toti societati illata consideranda est.

Denique, ne plura consecter, ad reverentiam iuribus alterius nationis debitam pertinet, ut haec in usu propriae libertatis minime impediatur quoad ea omnia, quae relationibus tum internis tum etiam externis pro naturali aequitate respondent, et nullum ius perfectum aliarum gentium laedunt. Quod ius independetiae et libertatis profecto violaretur, si extranea gens gentis alterius interno regimini illegitime se immisceret, aut relationes eiusdem cum aliis liberis nationibus impedire aut etiam moderari vellet, aut controversiae ullius dirimendae iudicium sibi adsciasceret. Atque haec quoad officia internationalis iustitiae innuisse sufficiat.

217. Quoad officia vero benevolentiae, cum non minus nationes, quam individua, lege naturae teneantur; ea quae singuli homines aliis praestare adstringuntur, nationes etiam invicem exhibere obligantur. Quare qui rebuspublicis administrandis assident non sic propriis civibus consulere debent, ut dilectionis erga reliquas societates aut universum hominum genus obliviscantur. Ad rem Tullius: « Qui civium rationem dicunt habendam, externo-« rum negant; hi dirimunt communem humani generis societa-« tem, qua sublata; beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia fun-« ditus tollitur; quae qui tollunt, etiam adversus Deos immorta-« les impii iudicandi sunt, ab iis enim constitutam inter homines « societatem evertunt [1]. » Immo vero si civilis societas ad homi-

[1] *De Officiis* l. III, c. V.

nem nobilitandum atque perficiendum spectat; ex eius institutione non modo non dissolvuntur mutuae omnium hominum relationes a natura emergentes, sed potius augescunt et melius explicantur. Et quoniam officia, quibus homo homini devincitur, non solum negantia sunt, quatenus ne alter alteri noceat prohibent; verum etiam sunt affirmantia, quatenus ut aliis benefaciamus imperant: haec fortiori iure inter diversas et distinctas nationes vigeant necesse est. Non modo enim in iis vividius potentiusque humana natura relucet; verum etiam iunctione, qua constant, pluribus abundant praesidiis, quam individua separata; atque ideo officiis eiusmodi longe melius satisfacere possunt.

Eorum autem officiorum exhibitio hac praeceptione regitur: ut quaeque gens aliarum gentium salutem et felicitatem amet procuretque; hac tamen conditione, ne officiis, quibus erga seipsam adstringitur, contradicat. Cum enim quaeque societas arctissima quadam obligatione teneatur prospiciendi bono sociorum, quibus coalescit; nequit profecto his detrimentum inferre, ut aliis benefaciat; modo detrimentum hoc non adeo sit leve, te bonum quod aliis affertur non adeo sit praestans, ut recta ratio hoc illi anteponendum suadeat. At eiusmodi exceptione subaudita, regula geralis illa est, quam innuimus. Quamquam enim individuum, qui suimetipsius est dominus, possit cum magna laude bonorum et vitae etiam iacturam facere ut aliis opituletur [1]; id tamen in personam moralem societatis transferri nequit, nisi explicitus omnium sociorum consensus accedat. Quod si consensus hic desit; nefas est populorum rectoribus, cives, quorum incolumitati consulere debent, ad grave detrimentum subeundum cogere ut aliis opem ferant; cum boni socialis non sint domini sed curatores, nec heroicae virtutis exercitium a subditis exigendi ius habeant.

Hinc generatim limites beneficentiae erga exteras nationes exercendae, ab officiis prospiciendi bono propriae gentis sumendi sunt. Quoties igitur huius iactura non incurritur, debet profecto natio quaevis alteri opitulari, quae forte gravi aliqua indigentia vel calamitate prematur, etiamsi leve aliquod incommodum aut pericu-

1 Praeclare Tullius: « Magis est, inquit, secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis et iuvandis maximos labores molestiasque suscipere, imitantem Herculem illum, quem hominum fama beneficiorum memor, in concilio caelestium collocavit; quam vivere in solitudine, non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis, ut excelsas etiam pulchritudine et viribus. Quocirca optimo quisque et splendidissimo ingenio longe illam vitam huic anteponit. » *De Offic.* l. 3, c. 5.

lum subitura sit. Hinc si quando intercidat ut gens contermina intestino et civili bello laceretur, ita ut ad certum interitum ruant, aut eam iniuste praepotens quidam hostis invadat; internationalis profecto charitas iubet ut vicinae gentes, si possint, opem ferant, ac propinquam nationem a periculo eripiant. Quod dum faciunt, sibi etiam consulunt; malum enim vicinorum nequit ita se cohibere, ut in alios deinde non propagetur. Itemque si fame aut pestilentia aut aliis aerumnis finitima natio laborat; tenentur aliae, eo modo quo valeant, auxiliari, adhibitis cautionibus ne idem aut consimile malum offendant. Praecisis autem hisce periculis, officio semper quaeque societas adstringitur conferendi aliquam operam ad ceterarum gentium salutem et prosperitatem.

Maxime vero necesse est ut perfectionem, quae animum et mores attingit, in aliis augeant, sive opera sive exemplo sive etiam prudenti consilio. Tum ut amicitias exerceant mutuas, nec committant ut sua culpa pax defervescat aut aliquid patretur a sociis quod mutuae cum aliis gentibus concordiae officiat. Immo vero si quando litigium intervenit; illud dirimere satagant legibus potius aequitatis et benevolentiae, quam cupiditatis aut ferociae. Haec summatim innuisse satis est, cum per se pateant in promptumque sint omnibus.

Tantum observatum volumus eiusmodi officia beneficentiae eorum numero contineri, quae *imperfecta* vocantur; quae licet postulari possint, vi exigi minime possunt. Nam quod proprium est officiorum imperfectorum, in iis locum habet; nimirum denegari posse, quin iustitia proprie dicta laedatur. Cum enim ita exerceri debeant, ut societas officiis sibi debitis minime desit; iudicium de eorum obligatione et opportunitate ab eadem persona profertur, quae illa exercere tenetur. Et merito; haec enim dumtaxat conscia est indigentiae, qua afficitur, et facultatis qua pollet, et officiorum quibus erga seipsam adstringitur. Quod si his pensatis, quid in bonum aliorum facere obligetur, male definit; id quidem culpae ipsi tribuitur, at mere internae; quae proinde a Deo plectetur, sed tribunali humano non subiicitur. Nemo igitur respectu horum officiorum ius suum violatum esse evidenter ostendere potest. Quare ad illud repetendum vim adhibere nulli fas est. Contrarium accidit in officiis perfectis, quorum neglectu cum violetur iustitia et evidens ius alterius; iudicium de iis iam prolatum est voce naturae, quae proinde facultatem tribuit adhibendi vim.

Articulus II.

De commercio.

218. Ex amore, quo nationes se invicem prosequi debent, ac mutuas utilitates procurare, luculenter sequitur ut ad commercium et permutationem rerum necessarium aut utilium inter se exercendum obligenter. Cum enim natura non omnia ubique gigni, sed alibi fruges, alibi pecora, alibi metalla, atque ita de aliis, abundare voluerit; ostendisse videtur se mutuam quamdam iunctionem gentium optasse. Immo vero hac bonorum discrepantia gentes omnes vicissim inter se subiectas esse voluit; siquidem indigentiae, quae inde enascuntur, mutuae sunt atque omnes generatim afficiunt; qui autem eget, ei, qui abundat, fit obnoxius. Sic gentem unam ad communicandum cum alia natura ordinavit, atque ad benevolentiae exercitium vi etiam propriae utilitatis adegit.

Nec vero materialibus dumtaxat indigentiis commercium subvenit; sed moralibus etiam indirecte saltem favet. Etenim non modo diversas gentes ita miscet, ut quod genitum est usquam id apud omnes natum esse videatur; sed etiam ampliori culturae quoad scientiam afferendae, ac moribus temperatioribus efficiendis debitaque lenitate donandis tamquam validissimum medium praesto est. Maximopere enim evolvit intelligentiam propter varietatem et copiam obiectorum quae respicit, propter distantium locorum inspectionem ad quae terra marique homines mercium permutandarum gratia adducit, propter iuges stimulos, quos menti addit ut nova media excogitentur, quibus mercatura latius exerceatur atque exinde copiosius et facilius lucrum referatur; denique propter mutuam veluti fusionem ingeniorum diversarum nationum, quam inducit, et contactum morum oppositorum, ex quo mutuum temperamentum et maior explicatio virium efflorescit.

Hinc iure observant philosophi maximum culturae nationalis gradum cum commercio connecti; sicut rudissimum vitae genus illud est, quod solo venatu aut pastione continetur. Inter haec medium locum occupat agricultura et artium mechanicarum usus; ita tamen ut agricultura domesticis et civilibus virtutibus excolendis, artium usus externis culturae ornamentis magis deserviat. Illa enim familias certo loco affigens, nomadum vivendi morem excludit ac stabilem permansionem suppeditat; tum etiam curam

prospiciendi in posterum solertiamque mediorum comparandorum involvit, atque ideo prudentem et providum colonum efficit. At vero artes longe maiorem numerum obiectorum respiciunt, quorum magna pars ab agricultura exhibetur; neque statis tantum temporibus, sed assidue et continenter exercendae industriae et utilitatis capiendae occasionem et materiam praebent; acuuntque vehementer ingenium respectu inveniendorum instrumentorum, ac relationum perspiciendarum, quae causas inter et effectus intercedunt.

219. Vi naturae, ut diximus, nationes ad commercia exercenda inducuntur et quandoque obligantur; idque propter mutuam dilectionem, qua gens quaevis ad aliarum felicitatem operam suam conferre debet. At eiusmodi obligatio, si extrema tantum necessitas excipiatur, imperfecta est; cuius proinde observatio vi repeti minime potest. Cum enim nationes ita ad aliarum felicitatem concurrere teneantur, ut sibi non noceant; earum profecto proprium est iudicium, quo definiatur utrum tot et talium mercium importatio vel asportatio iis conveniat necne. Iudicium enim circa officia, unde quis erga seipsum adstringitur, ad eamdem personam pertinet, quae illis urgetur, nec ab alio usurpari potest, qui nulla in ipsam auctoritate polleat. Cum igitur nationes aequales inter se sint et mutuo independentes, nulli ius competit iudicandi hac in re obligationem alterius. Quare, licet inhumana habenda sit, et a morum honestate discedens ea natio, quae sine legitima causa res quae apud ipsam abundant, aliis iusto pretio vendere detrectet; tamen eam ad id vi cogere iniustum est. Nihilominus haec obligatio ex imperfecta in perfectam migrare poterit vi contractus vel pactionum, quae, ut singula individua, sic etiam nationes adstringunt severa ratione iustitiae.

220. Ex iis, quae modo dicta sunt, manifeste consequitur ius esse nationibus libere exercendi commercium prout lubet, et apud quascumque alias gentes, quae suas merces cum ipsa commutare consentiant. Quare rationi contradiceret et ius laederet ea natio quae commercii exercendi facultatem apud aliquam gentem sibi dumtaxat vindicaret, exclusis aliis; nisi id ex peculiari contractu ipsi libere concessum fuerit.

Integrum etiam est cuique genti mercium extranearum importationem, aut propriarum exportationem prohibere, vel ad utramque coërcendam onera aliqua mercatoribus et vectigalia imponere, prout propriae utilitati magis conducere iudicabit. Ad hoc tamen volendum iustis rationibus adducenda est, ne ad arbitrium et temere commercio pedicas et impedimenta iniiciat. Mutuae enim be-

nevolentiae lex, qua gentes omnes adstringuntur, profecto iubet ut quaeque natio, quantum cum propriae felicitatis cura conciliari potest, ad commercium fovendum et sospitandum nitatur, atque idcirco et eius libertatem promovendam pro virili sua parte conferat. Commercium enim procul dubio magis prosperatur libertatis aura, quam si multiplicatis oneribus coarctetur. Cum autem nationum commercia, propter eamdem physicam legem, qua omnes res humanae moventur, primaevae corruptionis iacturam facile patiantur; omnimoda eorum libertas in licentiam facile degenerat; ita ut praepotens quisque sive industria sive divitiis imbecilliores opprimat. Hinc diligenter curandum est, ut libertas, de qua dixi, debitis confiniis coërceatur. Potissimum caveatur oportet, ne natio nationi nocivas vel periculosas vel mores nimium emollientes et futiles merces importet, aut necessarias vel utiles plus aequo extrahat. Quamobrem consulendum est, ne ex eius praepostero usu societas non bonum sed potius detrimentum capiat. Atque id opportunis legibus impedire, et commercium intra proprios honestatis et communis utilitatis limites continere bonum erit, immo etiam necessarium.

Denique ne plura consecter, quae potius ad politicam oeconomiam quam ad ius naturae spectant; quoad impedimenta quae mercibus alienis importandis apponuntur, norma etiam desumenda est a tenore quem aliae gentes respectu mercium eius nationis servant; siquidem rationi non repugnat ut severius cum iis agatur, qui eamdem severitatem erga alios pro sua adhibent utilitate.

Articulus III.

De foederibus et iure legationis.

221. Pactiones inter diversas gentes amicitiae aut mutui auxilii aut commerciorum gratia a publica auctoritate sancitae, *foedera* vel etiam *contractus internationales* nominantur. Haec, ut quisque per se facile videt, duplicem utilitatem important, quatenus nova vi roborant, nempe fidelitatis vinculo obligationes a natura proficiscentes, et officia imperfecta in perfecta convertunt [1]. Iamvero

[1] Hinc contra Puffendorfium apparet, eiusmodi foedera quae ipsum ius naturae confirment, inutilia non esse. Nam obligationi ex honestate proficiscenti officium servandae fidei adiungunt. Quod si gentes illae barbarae considerentur, quae iustitiae leges erga cives, non item erga alienigenas, custodiendas opinionis errore arbitrantur; profecto patet respectu ipsarum non modo proficuum sed necessarium omnino esse ut obligationes, a natura exortae, pactione roborentur.

ea pangere ad supremam potestatem pertinet; conventio enim publica, quae videlicet nomine societatis fiat, nonnisi eius propria est, qui socialem operationem moderatur, et ad reipublicae utilitatem procurandàm incumbit. Haec autem ut patens est nonnisi in eos quadrant, qui summa potestate potiuntur, et totius societatis gubernaculo assident. Qui contra tanta praerogativa destituuntur; hi non aliter, nisi ex mandato supremae potestatis, foedus cum aliis gentibus inire possunt. Quod si iniussu supremi imperantis conventum aliquod faciant, id foederis vim non habet, nisi ratihabitio summae potestatis accedat, sed tantum sponsionem quamdam constituit [1]. Denique distinguenda sunt foedera, quae, ut dixi, contractus sunt publici, nomine totius societatis et propter eius utilitatem initi, a pactionibus privatis, quae forte fiant a rectoribus populorum privati emolumenti gratia et nomine dumtaxat proprio. Immo illa ipsa, quae nomine societatis in pactum deducuntur, si transeuntia sint, atque actum quemdam peculiarem respiciant sine diuturna satis temporis successione; non foedera appellantur, quae durationem semper aliquam includunt, sed generali conventionis aut pactionis nomine designantur.

222. Cum foedera contractus quidam revera sint, quos non personae individuae sed corpora politica inter se paciscuntur; regulis iisdem temperantur, quae pro contractibus generatim a natura dictantur. De his in iure individuali quantum satis erat disseruimus; attamen claritatis ergo aliquid hic speciatim rei, de qua agimus, applicare opportunum erit.

Principio igitur diligenter cavendum est ne obiectum, circa quod foedus versatur, turpe sit aut iniustum; sed omnino requiritur ut re honesta et licita contineatur. Neque id in materiam tantum contractus cadit; sed in finem etiam, ad quem per se spectat, atque in circumstantias, quae finem aut rem praestandam comitantur. Si enim quae ex hoc capite moribus consentanea non sint, irrita faciunt individuorum pacta; fortiori iure vim detrahunt conventis societatum, quarum actiones moratiores esse debent propter maiorem dignitatem personae moralis et collectivae, quae iunctione plurium humanam naturam nobilius repraesentat. Hinc nulla sunt

[1] Sponsionis differentiam a foedere his verbis declarat Grotius: « De foederum « et sponsionum discrimine adiri potest Livius lib. IX, ubi recte nos docet foedera « esse quae fiant iussu summae potestatis, et in quibus ipse populus irae divinae « obstringitur, si minus stetur dictis... Sponsio autem est, ubi hi, qui a potestate « summa mandatum eius rei non habent, aliquid promittunt quod illam proprie « tangit. » *De iure belli et pacis* l. 2, c. IV.

foedera, quae, exempli causa, ad iniquum bellum gerendum fiant, aut quae in certam societatis iniuriam, vel in religionis detrimentum, vel ruinam populorum redundant. Cum enim haec legi naturae adversentur, nullam ex ea vim obligandi in se derivare possunt; obligatio autem nulla concipitur, nisi a natura ratione aliqua enascatur. At rebus inhonestis exclusis, cetera, de quibus gentes inter se paciscuntur, fideliter sancteque servari debent, etiamsi iacturam aliquam, quae moribus non contradicat, secum afferant. Etenim nihil detestabilius est perfidia sociali, quae non solum alterius partis contrahentis ius laedit, sed communis pacis et concordiae fundamenta diruit.

223. Ad foederum partitionem quod attinet, ea dividi possunt sic, ut alia sint quae rem respiciant ad ius naturae iam pertinentem, alia vero quae iuri naturali aliquid adiiciant. Prima etsi obligationem naturae subaudiant, eam tamen validius confirmant. Quare inutilia dici nequeant; potissimum si cum gente barbara et efferata agitur, apud quam ius naturae valde caligat [1]. Posteriora obligationem, quae ante non exstabat, gignunt vi fidelitatis; et dispesci solent in *aequalia* et *inaequalia*. Illis partes contrahentes sibi vicissim spondent res easdem aut saltem aequivalentes; his contra quoad conditiones differunt, siquidem una pars plus commodi aut operae se praestituràm esse paciscitur, quam receptura sit ab altera.

Est etiam aliud genus foederum inaequalium, cum videlicet respublicae, quae foederantur, non se vicissim aequiparant quoad vires vel dignitatem, sed una alteri anteponitur, ac proinde plus honoris aut iurium sibi adsciscit, servata tamen alterius independentia.

Deinde foedus dispartiri potest in *reale* et *personale*, prout directe et principaliter rempublicam ipsam, aut personam potius principis afficiat. Si enim hoc posterius intercidat: obligatio, quam foedus fert, cum societatem liget vi personae cui haec subiicitur, ea intereunte dissolvitur. Contrarium accidit, si foedus reale sit. Etenim cum societatem ipsam per se adstringat; morte principis non desinit, sed successores etiam ad fidem servandam obligat. An vero foedus aliquod putandum sit reale vel personale, id ex verbis, quibus expressum est et circumstantiis et fine potissimum diiudicari debet. Sed optimum erit omnem dubitationis occasionem eripere aperta rei declaratione, quae in feriendo foedere fiat, ad litigium deinceps declinandum. Animadvertendum tamen est,

1 Vide Grotium loco supra citato.

ipsa foedera realia in perpetua dispesci vel temporalia et saepe pro peculiari tantum negotio iniri posse.

Atque haec de diversis foederum specialibus delibasse sufficiat. De ritibus vero, quibus celebrari solent, nihil dicimus; cum hac in re nihil determinatum natura sit, sed omnia a voluntate et usibus populorum pendeant.

224. Denique de foederum solutione ut aliqua attingam, primum dissolvitur foedus per mutuum consensum partium. Nihil enim tam naturale videtur, quam ut obligatio iisdem causis destruatur, quibus unice genita est. Quod si una pars tantum a pactione implenda resiliat; liberum manet alteri parti aut infidelem socium ad standum conventis adigere, aut foederi nuntium mittere ac se omni obligatione solutam existimare. Deinde, cessat foedus morte foederati. Unde, si foedus erat personale, defuncto principe, qui illud iniit, extinguitur; sin fuerit reale, dissolvitur morte civili reipublicae, cum videlicet gens foedere adstricta propriam amittit politicam existentiam ex eo quod transfertur in aliam gentem eiusque ditioni subiicitur. Tertio, dissolvitur foedus lapsu temporis ab eo determinati sive explicite sive etiam implicite. Postremo cessat propter absolutam et perpetuam impotentiam; cum videlicet alterutra pars rem pactam sine sua culpa implere non possit.

225. Venio nunc ad aliquid breviter innuendum de iure legationis, quo certe nationes ornantur. Hae enim, ut saepe dictum est, pro re nata officio tenentur sibi invicem opitulandi, ac fovendi mutuam dilectionem, ad quam naturae cognatio omnes homines adstringit.Hinc consequitur ius communicandi inter se, et officium non declinandi media, sine quibus eiusmodi communicationes et mutuae amicitiae exerceri non possent.

Immo etiam ne tempore quidem belli haec naturae cessat obligatio; siquidem non ad dissidendum inter se sed ad pacem et concordiam alendam gentes naturaliter incitantur. Unde quodcumque sit litigium, quo forte discrepent; patens vita semper manere debet ad litem pacifice dirimendam atque ad veterem renovandam amicitiam. Utraque autem ratio luculenter evincit ius mittendi legatos aut internuncios, tum officium eos admittendi ac postulationibus auscultandi quas illi deferunt. Nam qui ius habet eut officium obtinendi finem, ius etiam habet adhibendi media quae ad finem consequendum sunt necessaria. Iam vero nationes earumque rectores, cum eiusmodi communicationes immediate per se exercere nequeant, aliquos seligant necesse est catos scientesque viros, quibus tantum delegent munus; qui proinde *administri* aut *legati* aut *inter-*

nuncii, aut alio, quo lubet, nomine nuncupantur. Nomen saepe diversum est; sed res nomine latens semper est eadem, quae in hoc unice vertitur ut eiusmodi homines publica tractandi negotia apud exteras gentes munus suscipiant, ac propterea propriam nationem aut principem apud illas repraesentent.

Nihilominus consuetudo et mos gentium varios horum hominum distinxit ordines, quibus diversa munia, diversas praerogativas, diversum representationis modum attribuit; quae omnia, cum non a natura sed a positivo iure gentium determinentur, extra ambitum nostrae tractationis evagantur. Ea proinde hic praetermittimus; quemadmodum etiam nihil dicimus de rebus aliis, quae quoad praesentem materiam a conventis gentium introductae sunt, nimirum ut eiusmodi legati stabiliter resideant apud gentes, ad quas mittuntur; ut tempore belli non mittantur, nisi ante per tubicinem aut tympanotribam, tamquam per internuncios absolute inviolabiles, negotiationis inchoatio proponatur, ac venia mittendi legatos obtineatur; atque ita de aliis generis eiusdem.

226. Ad ea igitur tantum, quae ex iure naturae proficiscuntur, animum revocantes, duo dumtaxat innuemus, quibus officia omnia et iura legatorum, tamquam in radice, continentur.

Primum est debitum sinceritatis et fidelitatis, quo hi tenentur respectu proprii muneris exercendi. Non enim aliter se considerare debent, nisi tamquam organa quaedam internationalia pro mutua gentium communicatione, et tamquam repraesentantes propriae nationis, a qua mandatum accipiunt. Hinc adstringuntur nihil efficere quod reciprocae paci et amicitiae adversetur, aut iustae quaerimoniae occasionem praebeat; sed potius omni nisu curaturi sunt, ut mutuus amor iugiter augescat, et utrinque non impedimenta politicae felicitatis sed adiumenta et praesidia suppeditentur. Natura enim non propter privatam unius gentis utilitatem, sed propter commune bonum nationum et mutuum earumdem praesidium, eiusmodi societatem et communicationem intendit. Quem mutuae benevolentiae finem prae oculis semper habiturus est is, qui gentem aliquam apud alias repraesentat; secus muneri suo deesset, nec tantum aliis iniuriam inferret, verum etiam propriam nationem veluti proderet, eiusque dignitati et gloriae maculam non delendam aspergeret. Quod sedulo cogitare debent ii, qui opinionis errore autumant huius implendi muneris fidelitatem ad hoc restringi, ut iura et honoris signa propriae genti convenientia diligenter tueantur, eiusque utilitati unice promovendae impensissime intendant. Id quidem studiose curandum est; verum ita ut aliis etiam prospiciatur et cura boni privati unius gentis cum utilitate alterius, immo

cum communi omnium hominum emolumento optime concilietur; secus gentium benevolentia in teterrimum et ignominiosum egoismum converteretur.

Altera observatio sit ius libertatis et inviolabilitatis, quod vi proprii muneris persona legatorum sibi vindicat. Si enim instrumentum est mutuae communicationis; procul dubio facultatem habere debet libere manifestandi sensa, quae nationi, ad quam mittitur, patefacienda suscepit; tum rescribendi responsa quae dentur, ac novas instructiones postulandi. Qua in re impediri minime potest, quin in propria operatione laedatur. Sic etiam inviolabilis omnino esse debet, tum propter characterem repraesantativum quo ornatur, tum propter libertatem proprio exercendo muneri requisitam. Si enim vis ipsi inferri posset; facile a suis functionibus fideliter implendis deterreretur.

Hinc exsurgit ut iurisdictioni gentis, ad quam mittitur, minime subiiciatur; tum quia id requirit perfecta inviolabilitatis ratio, quae secus facile evanesceret; tum etiam, quia id postulat dignitas gentis quam repraesentat; quae cum independens sit et sui iuris, regimini alterius minime subditur.

Id vero non vetat quominus, si aperte hostilem animum exhibeat ac nefario conatu perniciem gentis, apud quam moratur, meditetur; re comperta reprimi possit atque etiam civitate eiici. Immo, iure tantum naturae spectato, nihil prohibere videtur quominus ob evidens crimen poena etiam merita afficiatur. Sed ad occasionem violentiae vitandam et legatorum libertatem melius asserendam, consentaneum magis erit si eiusmodi poena a proprio principe, cui legatus subditur, postuletur et infligatur. Generatim vero hac in re moribus cultarum gentium standum est; quae ius hoc naturae suis positivis legibus aut consuetudinis emollire ac temperare possunt, propter commune bonum tutandum, quod maxime ex inviolabilitate legatorum pendet; cuius proinde laesio maximum crimen est internationale quod omnibus omnino gentibus iniuriam irrogat, et cuius tutela sancte observari et promoveri ab omnibus debet.

CAPUT SECUNDUM

DE BELLO

Consensus et concordia nationum ex tranquillitate ordinis et mutuorum officiorum observantia enascens vitio humanae voluntatis interrumpi quandoque potest et graviter perturbari. Tunc ut redin-

tegretur atque ab ulteriori damno defendatur omni nisu curandum est. Sed contingit aliquando ut haec ordinis redintegratio obtineri aliter nequeat, nisi vis adhibeatur; qua, protervia iniquae gentis retusa, id, quod ordo poscit, vindicetur. Hinc ius belli efflorescit, de quo aliquid hic duplici articulo attingemus.

Articulus I.

De natura et iustitia belli.

227. Bellum definitur a Grotio: *status per vim certantium, qua tales sunt* [1]. Quae definitio a belli iustitia vel iniustitia cogitationem abstrahit, cum generalis sit et rem inferius definiendam non complectatur. Quod ipse auctor declarat his verbis: « Iustitiam in « definitionem non includo, quia hoc ipsum hic quaerimus sit ne « aliquod bellum iustum et quodnam bellum iustum sit. Distingui « autem debet id quod quaeritur ab eo, de quo quaeritur. »

At quamquam abusu vocis iniqua etiam oppugnatio bellum appelletur; tamen hoc nomen severius acceptum ac prout rem a iure naturali emergentem, denotat, nonnisi iustae concertationi, quam gentes per vim exerceant, attribui potest. Bellum enim in suo naturali conceptu, quemadmodum praeclare inquit Taparellius, hoc praesefert, ut sit *ordinis violenta defensio* [2]. Ius enim, cum coactivum sit natura sua, hoc sibi vindicat ut vi defendi et repeti possit. Nationes igitur, cum necessitas imperat, ad tuenda iura quibus ornantur, facultatem habent adhibendi vim et arma adversus nefarios conatus aliarum gentium, a quibus gravi iniuria laeduntur aut iniusta vi lacessuntur. En ius gerendi bellum; quod revera aliud non est quidquam, nisi ius se suaque tuendi et arma armis propulsandi.

Hoc ius nationibus denegari nequit, quemadmodum individuis etiam seorsum acceptis non denegatur facultas defendendi tum se tum sua ab aliorum violentia, et vim vi repellendi. Immo ius eiusmodi pro nationibus longe validius censendum est; non modo propter paestantiam corporis politici, sed etiam quia ad eius exercitium saepe nationes ex officio tenentur. Quamquam enim individua illatam sibi iniuriam cum laude tolerare possint, quia privatam personam respicit, quae virtutis amore iuri suo cedat; idem tamen saepe nefas est societatibus earumque rectoribus. Hi enim

[1] *De iure belli et pacis* l. 1, c. 1, n.° 2.
[2] *Saggio teoretico di nat. dritto*, Diss. VI, c. 1, art. 1.

officio adstringuntur consulendi bono et honori sociorum; cui obligationi deessent, si eorum iura impune laedi paterentur. Ad ea igitur defendenda ac, si violata fuerint, vindicanda obligatione naturae adiguntur; cumque id quandoque non alia via obtinere possint, nisi armis et vi, ad eiusmodi adhibenda media officio urgentur.

Sic itaque acceptum bellum, prout nimirum a natura rationali dimanat, describi posset: *status nationum tuendi iuris gratia per vim concertantium*. Quae definitio ut intelligatur, singula verba breviter enucleanda sunt. In primis itaque dicitur *status*, propterea quod durationem quamdam includit, nec ad actualem tantum conflictum bellantium refertur, sed ad tempus etiam quod pugnam praecedit aut sequitur, donec hostilis animus deponatur, pace contracta. Nam in hoc *bellum* differt a *praelio*, quod, ut advertit Servius, bellum sit tempus omne, quo praeparatur aliquid pugnae necessarium vel quo pugna geritur; praelium autem dicatur conflictus ipse bellorum [1]. Additur *nationum*, ut innuatur subiectum ad quod pertinet et terminus quem respicit; contentio enim inter privatos, etiamsi per vim fiat, bellum non dicitur; privati autem, qui cum natione dimicant, etiamsi multitudine coalescant, non bellantibus sed aut rebellibus aut latronibus assimilantur. Verba illa *iuris tuendi gratia* finem innuunt, ad quem bellum per se spectare debet ut legitimum sit et naturae consentaneum. Denique dicitur *per vim concertantium*, ut distinguatur a contentione non violenta quae disceptando fiat. Cum enim duplex sit certandi genus, alterum per disceptationem, alterum per vim, non superiore sed posteriore bellum constituitur.

228. Omissa distinctione belli in iustum et iniustum, quae necessaria hic non est, cum iustitiam belli in ipsa definitione incluserimus; dispesci potest bellum in *offensivum* et *defensivum*. Nam licet, ad rem quod pertinet, bellum iustum semper defensivum sit (siquidem semper in hoc cernitur ut ius, quod habetur vel repetitur, defendatur arma armis propulsando); nihilominus cum vis opponi possit vel ad invasionem hostium repellendam, vel ad iniuriam iam receptam ulciscendam; si primum fiat, bellum dicitur defensivum, si alterum offensivum, prout hinc aut inde arma primum moventur. Qui enim arma suscipit ad se tuendum ab hoste, qui ipsum vi aggrediatur, bellum gerit defensivum. Qui contra ad iniuriam ulciscendam aut ius repetendum aliam nationem prior aggreditur, quacum ante pacem alebat, bellum gerit offensivum.

1 Ad VIII *Aeneidos*.

Secundo dividitur bellum in *solemne* ac minus *solemne*. Primum est quod ritibus solemnitatis ornatur, nimirum ut geratur utrinque nomine supremae potestatis; ut ante rite denuntiatum sit, et tempus opportunum intercesserit, quo altera pars ad bellum vitandum satisfactionem iniuriae exhibere potuerit; in summa illud erit quod ritus omnes observat, quos non modo natura requirit, sed etiam cultarum gentium consuetudo introduxit. Contra minus solemne dicitur, quod aliquo horum rituum destituitur; puta si contra populum non independentem geratur; aut sine praevia denunciatione, ut quandoque accidit in bello defensivo; aut non accepta facultate a supremo imperante ob urgentem necessitatem, quae moram non patitur.

229. At maxima diligentia curandum est ut bellum iis conditionibus ornetur, quae ad eius plenam iustitiam requiruntur; quas quidem paucis commemorabo.

Prima igitur conditio est, ut *causa iusta* sit. Quod non modo intelligendum est, quatenus ius pro ea parte militet, quae bellum movet (id enim per se patet), sed etiam quatenus iustitiam habeat relativam respectu rei propter quam tantum medium assumitur. Tot enim mala et calamitates secum fert bellum, ut merito flagellum nationum nominetur. Hinc non quaevis causa tuendi iuris sufficit ad belligerandum, sed ratio debet esse gravissima respectu boni communis, quae excusare possit tot caedes et aerumnas, quot bellum sive per se sive militum licentia gignit. Tum etiam non dubia aut probabili tantum iustitia, sed certa niti debet; secus non gigneret ius certum, nec facultatem faceret inferendi atque sustinendi mala certa, quae bellum importat; quorum omnium reus efficitur is, qui bellum movet, nisi gravitate et certitudine causae, immo etiam necessitate, quam declinare omnino nequeat, excusetur. Hinc per se quisque intelligit bella, quae dilatandi imperii gratia suscipiuntur ad gentes innocuas subigendas, mera esse latrocinia, et, ut inquit Seneca, *gloriosum scelus;* nec nisi magnos praedones existimandos esse eos, qui sic partis victoriis inclarescunt. Idem dic de utilitate quavis procuranda, quae belli iustitiam non constituit.

Altera conditio est ut bellum sit *vere necessarium,* ita ut omnia prius tentata sint ad litigium pacifice finiendum, nec ulla alia supersit via iuris tuendi aut repetendi. Nam, ius bellandi tandem aliquando ad ius vim vi propulsandi reducitur. Ut enim individua, sic etiam nationes ius habent repellendi iniustam aggressionem usque ad aggressoris necem, si id necesse fuerit. In hoc tamen servandas esse diximus leges, quae iustam defensionem moderan-

tur. Haec regula ad nationes etiam transferri debet; neque pro bello defensivo tantum valet, sed etiam pro offensivo. Qui enim bellum infert, is ad ius suum repetendum procedit armatus; nec arma adhibet nisi in eos, qui armis obsistant quominus ius suum consequatur. Quare etiam tum ius valet legitimae defensionis.

Tertia conditio est, ut *auctoritate publica geratur;* nimirum iussu supremae potestatis. Etenim est actus socialis, ac proinde ab eo procedere debet, qui societatis est motor, eiusque saluti et tutelae advigilat. Iussum tamen hoc aliquando praesumi potest, cum videlicet inopina aggressione hostium tempus minime suppetit interrogandi supremam auctoritatem.

Quarto requiritur *intentio pacis.* Rectus enim ordo postulat ut homo se conformet intentioni naturae; natura autem non ad bellum sed ad pacem mutuo servandam homines genuit, et in tantum facultatem elargitur confugiendi ad bellum, quatenus medium hoc adeo violentum omnino necessarium sit ad debitam gentium concordiam restituendam. Qua in re sapienter Augustinus: « Pacem, « inquit, habere debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus « a necessitate et conservet in pace. Non enim pax quaeritur ut « bellum geratur; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto er« go etiam bellando pacificus, ut eos, quos expugnans, ad pacis « unitatem vincendo perducas [1]. » Et Tullius, quamquam ethnicus, aiebat: « Sic bellum suspiciatur, ut nihil aliud quam pax « quaesita videatur. »

Quinta conditio est *publica denunciatio;* qui enim ex inopinato gentem aliquam aggrediuntur, nonnisi pro latronibus ac praedonibus habendi erunt. Quod, ut patet, de bello offensivo intelligi debet; in defensivo enim etsi laudabilis sit indictio et valde opportuna propter dignitatem principis et subditorum normam; tamen necessaria omnino non est, cum natura sua subaudiatur. Quoad modum autem denunciationis, standum est moribus gentium, siquidem nihil hac in re natura determinavit.

Denique postrema conditio est, ut *modus gerendi bellum sit legitimus* tum quoad arma, tum quoad cetera belli praesidia; quorum nihil morum honestati et usibus cultarum gentium repugnans esse debet.

230. Quaeri etiam hic potest an licitum sit bellum pro religione susceptum. Cui quaestioni breve responsum suppetit. Etenim si bellum suscipitur pro religione dilatanda et aliis per vim imponenda, iniustum est. Religio enim non armis, sed veritatis luce

[1] *Epistola ad Bonifacium.*

diffunditur atque propagatur, nec mentes violentia domat, sed persuasione et charitate pertrahit. Sin vero intelligitur de religione tuenda ab iniquis aggressoribus, qui ipsam vi opprimere et a cordibus populorum eripere, aut eius incolumitati detrahere impio conatu nituntur; nihil evidentius apparet, quam iustitia belli pro hac causa suscepti. Si enim religio maximum est bonum hominis, utpote quae supremam et aeternam felicitatem respiciat; profecto maximum ius homini et societati affert pugnandi adversus sacrilegos qui illam aggrediuntur. Immo ad id non modo ius sed etiam officium homini et societati inest ex obligatione proficiscens, qua prae omnibus bonis Dei gloriam et honorem defendere et conservare tenemur.

Articulus II.

De officiis in bello et post bellum servandis.

231. Me hinc brevissime expediam, cum ius gentium non latissime quantum patet, et in omni applicatione principiorum tractemus, sed eius initia tantum innuamus intra limites iuvenilis institutionis proprios. Fusior autem explanatio apud illos quaeri poterit, qui hanc materiam ex instituto evolverunt.

Iam age de officiis eius qui bellum iniustum suscipit, nihil dicendum occurrit. Satis enim per se patet, iniquum bellatorem ad integram restitutionem rerum omnium, quas cepit, teneri, et ad damna resarcienda, quae innocuae genti armis intulit. Quorum cum innumera sint quae resarciri nequeant, videant quaeso bellorum amatores quanto oneri se subiiciant, proptor stultam inanis gloriae aut imperii amplificandi cupiditatem. Quod si quis bona fide bellum suscepit, et eius decursu iniustitiam animadvertit; illico ab omni hostili aggressione cessare adstringitur ac de componenda pace negotiationes ordiri, restitutis iis, quae adhuc integra sunt, et quorum additamento ditior factus est.

Sed his omissis, ac belli aequitate supposita; de officiis dicamus iusti bellatoris. Haec officia huc tandem reduci posse videntur, ut gerendo bello non plus damni inferatur, quam mere necesse sit ad vim hostis propulsandam ac nocivo effectu frustrandam. In ceteris omnibus leges iustitiae et humanitatis, sive cum gentibus non inimicis, sive cum ipsa gente inimica servari debent. Hinc in primis nulla iniuria aut vis inferenda est gentibus quae *neutralitatem* custodiunt, nempe iis quae neutri parti bellantium favent, sed aeque utriusque amicitiam colunt. Quae quidem adigi

iure non possunt ad neutralitatem relinquendam, nisi ex contractu aliquo ad auxilium praestandum se obligarint. Deinde militum licentia compescenda est; ut non modo nulli pacato et inermi civi, qui extra pugnam versatur, iniuriam irrogent; verum etiam ab incendiis, vastatione, raptu, segetum et camporum depopulatione abstineant. In summa, curandum est ut bellantes ita se gerant, ut patefaciant se non ad perniciem gentis, quacum pugnant, sed mere ad se defendendum ac proprium ius repetendum vim adhibere. Qua de re memoratu dignae sunt laudes, quibus Tullius militarem Pompeii disciplinam extollit, dum inquit, « eius legiones sic in Asiam pervenisse, ut non modo manus tanti « exercitus sed ne vestigium quidem cuiquam pacato nocuisse « dicatur.[1] ».

Hinc etiam vetitum est mediis uti, quae non ad praesentem vim hostium removendam ordinantur, nec contra eos tantum, qui vim opponunt, diriguntur: quemadmodum esset aquarum fluenta, aut arma, quibus praeliantur, veneno inficere, pestilentias promovere, aut alia mala procurare, quae pluribus aut plus nocent quam necesse sit. Potissimum vero requiritur, ut intentio pacis iugiter adsit, nec ad eam petendam aditus unquam hostibus intercludatur; sed potius ad eam aequis legibus concedendam se facilem bellator ostendat, quotiescumque petitur sufficienti satisfactione proposita nec occultae fraudes in hoc deteguntur. Tum etiam opus est ut fides quoad inducias, cessationem armorum, aut alia pacta, quae forte intercidant, sancte accurateque servetur; nec mendacia aut dolosae artes aut quidpiam aliud veracitati ac fidelitati repugnans admittatur.

Id vero non prohibet quominus insidiae, ut appellantur, hostibus parari possint, aut ceterae simulationes strategicae adhiberi, quas cultarum gentium consuetudo permittit.

232. Parta autem victoria, omnis violentiae aut stragis facultas cessat, nec ius aliud victori remanet nisi ut tamquam iudex inter utramque nationem veluti pro tribunali considat et controversiae partes ad iustitiae normam diiudicet. Quare nil aliud a debellata gente exigere potest, nisi ut iniuriae, quam intulit, satisfaciat, damna et impensas belli restauret, cautionesque det in posterum duraturae pacis et amicitiae. Brevi: in omnibus, quae victor facere potest semper prae oculis habeat legés iustitiae et aequitatis, nec oblivione capi se sinat dilectionis qua gens genti vi naturae adstringitur. Quare non plus poenae victis inferre fas est quam omnino postulet propriae nationis iusta defensio et incolumitas.

1 *Pro lege Manilia.*

Atque hinc regula desumi potest iudicandi utrum iuste an secus gens victa propria independentia privari debeat ac victoris vel alterius ditioni subiici. Id enim tunc dumtaxat iuste meritoque fit, cum gens illa adeo pervicacem se ostenderit ac refractariam; ut tanta poena necessaria omnino videatur ad tranquillitatem victricis gentis aut aliarum nationum tutandam, vel ad idoneam compensationem damnorum repetendam. Generatim tamen curandum est, ut bono et iuri victricis partis ita prospiciatur; ut minimo, quoad fieri potest, devicta gens detrimento et calamitate prematur.

CAPUT TERTIUM

DE SOCIALI UNITATE GENTIUM

Mutuas gentium relationes tempore tum pacis tum belli breviter descripsimus; restat ut de unitate illa, quae universas coniungit gentes et ethnarchica dici potest, aliquid innuamus. Ea enim supremus gradus socialis perfectionis continetur; siquidem stabilem et ordinatam efficit iunctionem illam, qua nationes iam ante vi naturae invicem copulabantur. Duobus vero articulis rem hanc expediemus, quorum primus de natura et indole huius societatis, alter de relatione, quam cum societate religiosa retinet, eloquetur.

Articulus I.

De natura et indole socialis unitatis gentium.

233. Quemadmodum individua seorsum considerata extra civilem societatem relationibus erga alios homines naturaliter adstringuntur, quas civitate constituta confirmant, evolvunt, et applicant; sic nationes, etsi per se spectatae mutuis obligentur officiis, tamen ductu naturae incitari videntur ad positivam et constantem consociationem inter se ineundam, in qua naturales respectus, quos invicem habent, stabilitate et ordine donentur ac vera unitate internationali fruantur.

Id iisdem fere argumentis persuaderi videtur, quibus humana individua ad civilem societatem naturaliter ordinari alias monstratum est. Nam indigentiis tum physicis tum rationalibus nationum plene cumulateque provideri non potest, nisi hac universali societate populorum constituta. Quaevis enim gens nonnisi aliarum gentium opera completur; nec seorsum per se quid humana natura valeat

abunde refert, nisi perpetuo aliarum iuvamine augeatur. Et quamvis nationes commerciorum usu ac foederum sanctitate mutua sibi praestent praesidia; tamen haec nutantia sunt, litigiis obnoxia et periculorum plena, donec firma et secura reddantur stabilitate legum et certae cuiusdam auctoritatis ductu: quae relationes internationales moderetur, ac bonum politicum cuiusque gentis cum bono universae humanitatis conciliet. Sic mirus quidam concentus exurget e mutuis viribus singularum gentium, ex quo fiat ut iam non separatim nationes sed totum collectim genus humanum operetur. Secus nimius propriae utilitatis amor cum aliarum gentium detrimento, ac frequens studiorum conflictus aut saltem partium separatio vitari non poterit; ex quo vicissim impedimenta, collisiones et luctas proficisci necesse est, saepius vero operationum discrepantiam.

Hinc ultima humani generis perfectio hoc postulare videtur, ut quemadmodum individua et familiae societatis civilis vinculo colligantur, vi cuius se quodammodo amplificant et propriorum iurium tutelam adepta ordini latius explicando dant operam; sic denuo societates ipsae politicae altiore quadam iunctione invicem copulentur, ac diversi generis societatem efforment, quae singularum iura tutetur, et mutuo consensu virium complete humanitatem repraesentet.

234. Haec internationalis societas quamquam a natura persuadeatur, ac sponte sua ex homine pullulet; tamen quoad populos non eamdem necessitatem praesefert, quam respectu individuorum civilis societas obiicit. Nam individua sic civitate egent, ut extra illam vix aut ne vix quidem commode et tranquille vitam degere, nulla autem ratione intra naturalis ordinis cancellos plenam perfectionem nancisci valeant. Quod profecto de politicis Statibus, qui vere hoc nomen merentur, dici non potest. Cum enim civilis societas coetu perfecto individuorum constet, seu multitudine hominum sat magna, quae propriae incolumitati servandae suisque viribus in omni fere circulo activitatis exercendis sufficiat, ac satis amplam telluris partem feracitate soli vel littorum varietate distinctam incolat; sufficienter per se individuorum indigentiis et evolutioni facultatum humanarum prospicere potis est. Maxime vero id locum habet, si commercia addantur et mutua cum aliis gentibus communicatio.

Hihilominus, ut dixi, principium socialitatis in homine non penitus expleretur, si nationes in hac naturali tantum coniunctione iugiter perseverarent. Quare ad eam positiva quadam forma donandam, atque institutis et consensu emergentibus firmiorem sta-

bilioremque efficiendam perpetuis stimulis natura compellit. Neque id istinctu dumtaxat, sed ipso quoque dictaminé nititur rationis; quae ad pacificam et ordinatam societatem nón solum ex individuis sed ex nationibus etiam habendam vehementer inclinat. Non enim aliter perfecta voluntatum corcordia et omnium conspiratio ad eamdem et communem felicitatem procurandam obtineri potest.

Haec quae leviter consideranti otiosa speculatio, chimaerís adnumeranda putari potest; non ita videbitur iis, qui profundiore studio cursum civilitatis humanae contemplantur. Si vera loqui volumus, etsi rudioribus aetatibus nullum vel fere nullum huius magnae consociationis vestigium extiterit; ea tamen cum populorum cultura inchoari, progredi et adolescere visa est. Et quamvis vitio temporum nunquam veram formam et stabilem existentiam attigerit; aliqua tamen ratione viguit temporibus tum romani tum sacri imperii, ac nunc etiam imperfecte saltem adumbratur consensu et deliberationibus praecipuorum regnorum et systemate illo politico, quo *aequilibrium*, ut vocant *europaeum* potissimum procuratur [1].

Iam vero si id hactenus obtinuit, cum nationum relationes ob regionum distantiam et communicationum paucitatem non adeo arctis vinculis alligabantur; quid expectandum erit deinceps, cum iam commerciorum amplitudo omnes fere gentes inter se miscuerit et pyroscaphorum ferrearumque viarum celeritas disiunctionem locorum fere prorsus ademerit? His adde recentissimum inventum telegraphi electrici, quo fit ut velocitate lucis notitiae et

[1] Huius aequilibrii notionem sic exhibet Vattel: « L'Europe fait un système « politique, un corps où tout est lié par les rélations et divers intérêts des Nations « qui habitent cette partie du monde. Ce n'est plus, comme autres fois, un amas « confus de pièces insolées, dont chacune se croyait peu intéressée au sort des « autres et se mettait rarement en peine de ce qui ne la touchait pas immédiate- « ment. L'attention continuelle des souverains à tout ce qui se passe, les mini- « stres toujours résidens, les négotiations perpétuelles, font de l'Europe moderne « une espèce de république, dont les membres indépendans, mais liés par l'inté- « rêt commun, se réunissent pour y maintenir l'ordre et la liberté. C'est ce qui a « donné naissance à cette fameuse idée de la balance politique, ou de l'équilibre « du pouvoir. On entend par là une disposition des choses au moyen de laquelle « aucune puissance ne se trouve en état de-prédominer absolument, et de faire la « loi aux autres. *Le droit des gens*. t. 2, liv. 3, ch. 3, §. 47. Ut facile perspicitur, eiusmodi aequilibrium, quotiescumque sine praesidio conscientiae constabilitur, aliud non est quidquam, quam imitatio quaedam systematis constitutionalis quoad mutuam resistentiam virium oppositarum, nec effectum, quem intendit, sortietur; nisi reverentiam iuri debitam constanter adiungat.

iussa ex una orbis parte in aliam pervehentur, et mundi termini, utcumque dissiti, se veluti manu contingere et apprehendere videantur.

235. Ut civilis, sic etiam internationalis societas duobus constat elementis: *multitudine* et *auctoritate*. At discrimen in hoc cernitur, quod in societate civili multitudo exhibetur a familiis, quae proprie eius sunt partes; contra in internationali consociatione multitudo suppeditatur ex integris gentibus, quae tamquam eius membra considerantur. Hinc emergunt omnes differentiae, quae sive respectu auctoritatis, sive respectu ceterarum rerum ad eiusmodi societatem pertinentium vigent; quae omnes ex diversitate subiecti tandem oriuntur. Nam subiecti diversitas diversitatem inducit in finem; diversitas vero finis diversitatem affert ceteris omnibus, quae nonnisi ex fine normam et mensuram desumunt.

Quod autem ex diversitate subiecti finis hic varietur, exploratum compertumque est. Iunctio enim et societas cum id praestet, ut subiectum amplificet quoad vires et media quibus instruitur; hunc finem habet, ut praesidia ampliora et tutiora suppeditet ad commune bonum sociorum, unde constat, melius consequendum. Hinc quemadmodum finis civilis societatis est ut individua externis subsidiis augeat quoad indivualem finem plenius obtinendum, sub eaque consideratione mutuas eorumdem relationes ordinat; sic finis societatis internationalis in hoc cernitur, ut diversae nationes iuventur quoad scopum socialem tutius et cumulatius adipiscendum easque sub tali aspectu inter se devincit et temperat.

Hinc iterum apparet cur individua et familiae maturrime in societatem civilem coiverint, non item nationes in societatem internationalem. Nam causa subiective impellens et veluti stimulus quoad societatem ineundam et indigentia externi auxilii; quo certe respectu finis proprii plus familiae et individua pulsantur quam nationes. Istae enim etiam seorsum acceptae, maiori copia mediorum instruuntur respectu finis politici, quam individua finis individualis. Ex quo factum est ut individua, utpote egentiora, impulsui naturae magis festine obtemperarint; contra nationes, utpote minus egentes, eidem incitamento longe serius et pedetentim obediant.

Deinde fit etiam manifestum consociatione hac internationali politicam independentiam non auferri, sed potius confirmari et ad proprios reduci limites. Si enim in societate civili familiae, quae congregantur, domesticam independentiam retinent, tametsi publicae auctoritati quoad relationes civiles et externas subiiciantur; id multo magis de nationibus quoad consociationem gentium

dicendum est. Vinculum enim, quo hae uniuntur, minus est arctum; finis vero, a quo norma regiminis desumitur, internam cuiusque reipublicae administrationem minime ingreditur sed exteriores dumtaxat respectus moderatur, quibus nationes invicem referuntur. Iudicium autem certum et criterium independentiae exinde habetur, quod gens aliqua propriis legibus se gubernet, nec eius statuta civilia a superiore aliqua politica auctoritate rescindi possint. Id autem pro quaque gente sartum tectumque manet in consociatione internationali, quae proinde singularum nationum independentiae nihil detrahere dicenda est.

Immo etiam eiusmodi independentia roboratur potius et validissima quadam tutela sancitur. Nam cum fructus consociationis non ultimus sit cautio propriorum iurium quoad existentiam potissimum et proprietatem, existentia autem et vita rerumpublicarum in independentia collocetur; luculenter apparet ad finem societatis internationalis maxime pertinere ut independentia cuiusque gentis et usus iurium, quae inde dimanant, incolumis conservetur [1].

236. Quoniam, ut dixi, consociatione hac gentium propria nationun independentia non demitur; profecto notescit ex ea non Statum quemdam politicum efformari, sed potius confoederationem aliquam Statuum diversorum, non mera tractatuum fide sed verae cuiusdam auctoritatis regimine nitentem. Et sane, quod auctoritas quaedam necessaria sit, nemini dubium esse potest; siquidem stabilitas ordinis et harmonica partium conspiratio haberi nequit, sine unitate aliqua et principio ordinis, quod facultatem habeat determinandi media quae ad finem conducant et socialem operationem praescribendi.

At, quaeret aliquis, in quo subiecto haec potestas naturaliter residebit? Repono, id pendere a consensu nationum quae invicem sociantur. Cum enim perfecta aequalitas sit inter illas; nonnisi a libera earumdem voluntate procedere potest ut una aut plures ceteris praeficiantur atque ad regendas alias destinentur, aut aeque omnes eiusdem auctoritatis sint participes in comitiis quibusdam generalibus. Quapropter, prout nationibus placuerit, regiminis internationalis forma esse poterit monarchica aut etiam polyarchica.

1 Apposite Taparellius: « Il diritto civico e il civico operare debbono mirare « in primo luogo ad assicurare a ciascun associato la sua esistenza: gli associati « della etnarchia essendo nazioni, la civica operazione di lei dovrà dunque mirare « a salvare a ciascuna nazione la sua esistenza. Or la esistenza di una nazione « altro non essendo che l'attualità del suo essere, pel quale ella è società indipen- « dente, lo scopo dell'operare etnarchico sarà di conservare a ciascuna delle genti « associate la sua unità interna e la sua esterna indipendenza. » *Saggio teoretico* ecc. Dissert. VI, c. 3, art. 1.

Atque hic sedulo advertendum est, in forma regiminis diiudicanda quae magis societati internationali conveniat non idem ratiocinium fieri posse ac pro civili individuorum societate. Rationes enim, quae ostendunt dominatum omnium sociorum imperfectissimum esse et pene naturae humanae repugnantem; respectu illius minime valent. Non enim coalescit individuis sed nationibus, quae longe pauciores sunt numero et a suis rectoribus repraesentantur, qui generatim scientia et virtute ornantur. Quare impedimenta ex defectu debitae cognitionis enascentia aut ex tumultu cupiditatum et turba iudiciorum discrepantium, in ea societate minime timenda sunt. Ex alia vero parte consentaneum valde videtur, ut cum omnes nationes idem ius secum ferant in societate hac universali efformanda; idem ius retineant in communibus deliberationibus.

237. Ut cuiusque auctoritatis notio fert, sic etiam auctoritas internationalis triplici illa potestate, *legislativa*, *executiva* et *iudiciaria*, instructa esse debet, cum ceteris functionibus quae inde dimanant. Quare eius partium est leges condere quoad mutuos nationum respectus ordinandos, earumque executionem procurare, atque controversias gentium noscere ac dirimere. Exinde vero, inter alia multa, tria emolumenta maxime consequuntur. Primum ut codex aliquis internationalis haberi possit, atque ideo non modo ius gentium naturale magis confirmetur et clarescat, sed etiam ut ius gentium positivum non incertum sit et vagum sed determinatum et constans. Deinde, ut bella inter privatas nationes penitus eliminentur; cum gentium discordiae, quae forte incidant, ab internationali auctoritate diiudicentur et componantur nec fere bellandi causa supersit nisi crimen fortasse cuiusdam nationis peculiaris puniendum quae iudicio potestatis internationalis armis obsistat. Quo eventu bellum non aliam notionem includeret, nisi poenae quae nocenti a publica auctoritate infligatur. Tandem, rebellionibus ansa nulla relinquitur; quippe supremum hoc tribunal litigia etiam diiudicaret quae forte insurgant inter supremos gubernatores et peculiares popolos.

238. Denique, ne plura consecter, iura ethnarchiae et officia nationum sociarum eidem respondentia ex fine dimetienda sunt societatis internationalis, eaque singillatim definire praesentium elementorum limites excedit. Ut aliquid tamen breviter innuam, finem imponam verbis Taparelli, qui de ea re sic scribit [1]: « La obbedienza etnarchica è dunque molto meno urgente che la obbedienza civile: sì perchè la competenza del magistrato etnarchico

[1] Opere saepe citato Dissert. VI, c. 3, art. 1.

« si estende a pochi oggetti, essendo assai pochi i punti di con-
« tatto fra le nazioni associate; sì per la natura degli stati associati
« che è principalmente la originaria indipendenza; sì per la perso-
« na incaricata di tali relazioni che è propriamente il sovrano. E
« forse potrebbe tutta quanta limitarsi ai seguenti articoli. I. Uno
« stato dee obbedire nel comporre le sue discordie intestine a nor-
« ma dei giudici etnarchici. II. Nelle dissensioni che sorgessero con
« altre genti associate. III. Nel concorrere ad assicurare a queste
« ogni lor dritto sì contro i nemici esterni, sì contro gl'interni.
« IV. Nel cooperare alle imprese di universale benevolenza.

ARTICULUS II.

De relatione Ecclesiae cum societate internationali

239. Positiva gentium consociatione, de qua paulo ante disseruimus, naturale principium socialitatis ad sui maximum incrementum et explicationem adducitur. Per illam enim actualis et constans hominum communicatio, quatenus intra ordinem naturae continetur et relationibus mere humanis respondet, universalis evadit, et ideo naturalis propensio in eo genere plane cumulatur. Hinc civilis societas hac ultima perfectione et veluti complemento donata, e regione quodammodo constituitur societatis religiosae, nimirum Ecclesiae, quae universalis est et sinu veluti suo gentes omnes amplectitur. Ergo oppertunum erit, tamquam pro coronide huius libri, aliquid summis quasi labiis attingere de relatione et nexu, quo ambae hae societates se invicem spectant, ut quid emolumenti una ex altera captura sit eluceat.

240. Principio quidem opus non esse arbitror de utriusque distinctione quoad scopum, auctoritatem, originem, organismum atque alia eiusmodi sermocinari; cum quisque per se facile iudicet ea omnia huc etiam quadrare quae in sexto capite superioris libri de Ecclesia disseruimus respectu civilis societatis. Nam ethnarchia, de qua loquuti sumus, confinia naturae et praesentis vitae felicitatem non egreditur; nec aliud revera exhibet nisi extremum illud et veluti culmen perfectionis, quo socialitas humana nativam évolutionem in familia inchoatam et in civili consortio sat expletam, per gentium iunctionem complet et ad plenum veluti actum adducit. Verum cum terrenae beatitatis et mere humanarum relationum cancellis contineatur; non altius pandit alas quam civilis societas, cuius destinationem veluti tutatur et perficit. Quapropter praerogativae omnes, quas ob praestantiam finis et altiorem ori-

ginem potestatis Ecclesiae competere diximus respectu Status politici, sartae tectaeque illi manent etiam respectu societatis internationalis. Ne igitur iactura temporis eadem repetamus, eas hic iterum commemorare praetermittimus. Potius nonnulla innuemus, quae in consociationem hanc gentium, praecise quatenus talis est, ex Ecclesia proficiscuntur.

Qua in re illud primum sponte sua se ad considerandum offert, ab Ecclesia acutissimum incitamentum ad eam societatem efformandam atque ad eamdem retinendam validissimum medium exhiberi. Nam homo non solo corpore constat; sed multo magis spiritu, qui praecipuam eius naturae partem efformat. Nec ad societatem ullam vere ineundam adduci potest, nisi quoad spiritum attrahatur; nec in eadem perseverabit, nisi spiritu aliis adhaerescat. At vero quis ignorat totam actionem Ecclesiae huc intendere ut animi omnium hominum, cuiuscumque regionis aut conditionis sint, unitate cognitionis et amoris, et obedientiae, quasi triplici eoque indissolubili vinculo, invicem copulentur?

Illa profecto genus humanum non modo ab uno Deo conditum, verum etiam ab uno parente generatum docet; ac proinde vel ipsa materiali origine considerata omnes homines cognatione devincit. Tum eos ad eumdem finem destinatos ostendit, atque ad unam eamdemque societatem non modo in futuro aevo, sed etiam in praesenti coëundam divinitus esse ordinatos tradit sub regimine et tutela unius supremi pastoris, qui Dei vice fungatur. Porro ad finem communem et simul proprium singulorum capessendum omnibus eadem media largitur, easdem leges imponit, eorumdem bonorum desiderium indit. Immo, quavis differentia sublata, omnes plane homines, cuiuscumque dignitatis aut conditionis sint, unius eiusdemque mensae convivas constituit ac fraterna dilectione connectit. Quare non modo principium ipsum iunctionis attingit, nempe animum; sed innumera nectit vincula, quibus tum individua tum nationes inter se arctissime coniungantur. Neque hoc utcumque praestat, sed stabilitate maxima, et divina utens sanctione. Ex quo fit ut gentes omnes quae eius luce collustrantur et sacro igne foventur, ad societatem etiam respectu temporalis felicitatis inter se ineundam non modo maxime alliciantur, sed quasi necessitate quadam adducantur.

241. Nec vero, sine hoc caelesti vinculo, sperari poterit internationalem societatem stabilitate unquam donatum iri. Nam, cum nationes vi Status politici non satis vividis indigentiis sollicitentur, quibus repellendis consortium constans aliarum gentium omnino sit necessarium; nisi altiore quodam principio se iam immuta-

biliter devinctas sentiant, stimulo carebunt et causa, qua ad eiusmodi societatem conservandam et augendam incitentur. Ex quo facile apparet sapientia summi Conditoris, qui ordinem supernaturalem naturali sic innexuit, ut alter alteri opitularetur. Immo providentia plane mirabili sic res disposuisse videtur; ut ordo supernaturalis, qui magis interest, veluti conditio esset, sine qua naturalis ordo undecumque perfectus evadere non posset. Sic enim factum est ut homines ad illum quaerendum temporariis etiam utilitatibus impellantur.

Atque hinc etiam claret quam valde necessarius sit influxus Ecclesiae, ut societas internationalis finem attingat, propter quem a natura instituitur, atque instrumentum efficiatur tutelae et perfectionis, non vero in medium violentiae et corruptelae degeneret. Nam cum eiusmodi societas supremum veluti tribunal constituat, a quo nationum controversiae diiudicentur earumque veluti sortes pendeant; tanta autem vi instruatur, ut eidem resisti vix aut ne vix quidem possit: summopere et maxime opportunum est ut vigilantia et praesidio eius auctoritatis regatur, quae vim suam nonnisi ex iustitia mutuatur, et tota quanta est ordini morali custodiendo atque amplificando advigilat. Praeterea frequens et stabilis nationum communicatio, quamquam per se iuxta scopum naturae ad mutuum auxilium praestandum atque moralitatem augendam spectet; nihilominus vitio praesentis hominum corruptionis facile admodum ad mores potius singularum gentium commaculandos converti potest. Unde Plato, antiquorum sapientissimus, vel ipsum commercium inter gentes, ne earum mores corrumperet, aversabatur. Ut igitur tantum malum declinetur, omni cura cavendum est ne falsitas vero et vitium virtuti dominetur. Id autem aliter obtineri nequit, nisi praesidio christianae religionis, quae ordinis moralis defensioni assidens turpificatos mores iugiter emendare studet, et torrentem veluti lucis in nationes effundens, erroris tenebras assidue discutit.

242. Atque ipse rerum ordo nos adducit ad rem maximi momenti in hac materia considerandam, nimirum eiusmodi Catholicae Ecclesiae influxum et tutelam conditionem complecti omnino necessariam ad progressum generis humani gignendum; qui ceteroquin, eo influxu semoto, per societatem internationalem non modo non certo haberetur, sed facile in regressum et reditum ad barbariem converteretur. Nam mutuus nationum contactus, quo firmior est ac latior, eo maiorem motum ipsis imprimit; tum quia singularum gentium cognitionem et proinde desideria dilatat, tum quia earumdem veluti concursum creat, et sociarum additamento

vires cuiusque maximopere amplificat. At motus, ut in bonum, sic etiam in malum ferri potest; concursus vero plurium facile ad debiliores conculcandos et proterendos adducit. Utrumque breviter enucleabo; postquam progressus ideam a fallacia quorumdam liberaverim.

Sunt non pauci pantheisticis deliramentis imbuti, qui motum generatim acceptum cum progressu confundunt; ac, modo societas utcumque incitetur, eam progredi arbitrantur. Quem errorem ut tueantur, aliud absurdum addunt: progressum esse *fatalem* naturae humanae, ac non posse humanitatem, nisi progrediendo, moveri. At id mirum est quantopere a veritate deliret.

Ut enim experientiam omittam, quae saepe contrarium testata est (siquidem cultissimas olim gentes saepe in profundam barbariem corruisse cospicimus); certe nulla sunt rationis principia, quae illorum opinioni faveant, sed ei potius valde adversantur. Nam etsi iuxta Leibnitii effatum, *praesens genitum ex transacto gravidum sit futuri;* tamen id non aliud importat nisi causas et effectus inter se sic connecti, ut hi semper in illarum proxima dispositione rationem sui sufficientem inveniant. At nequaqnam includit nec includere potest necessitatem assidue deveniendi ad meliorem statum ita, ut futurum transacto iugiter praestet.

Atque id verum est etiamsi a libertate humana cogitationem abstrahamus, cum optime contingere possit ut causae etiam necessariae propter effoetas vires, quae assiduitate actionis debilitentur, aut propter alia impedimenta quae forte intercidant, effectus gignant deteriores. Quod confirmatur analogia naturae corporeae: in qua res non paucae statim post nativitatem arescunt aut gradatim corrumpuntur, ceterae vero omnes postquam ad maturitatem pervenerint, continuo tabescere, atque ad dissolutionem et mortem pedetentim declinare occipiunt.

Quid vero dicendum erit, si libertatem addamus, qua ut individua sic etiam nationes quodammodo et totum humanum genus instruitur? Profecto mutabile ingenium huius causae, quae proprie actiones hominis elicit et ipsum influxum causarum naturalium aliquatenus moderatur, thesim adversariorum omnino diruit. Libertas enim humana ut in bonum, sic etiam in malum flecti potest; ac licet homo vi naturae perfectibilis sit, tamen hanc naturae ordinationem saepe frustratur.

Nec melius quidquam is proficeret, qui ad necessitatem progressus tuendam divinam providentiam in medium afferret. Haec enim licet omnia sapientissime disponat ac fortiter finem attingat;

16*

non tamen in effectibus suis conceptum suppeditat catenae cuiusdam, in qua posteriores annuli superioribus semper antecellant [1].

Ad rem itaque venientes observamus in primis motum alium esse naturae consentaneum et bonum, alium vero malum et naturae difformem. Id patet tum respectu intellectus, tum respectu voluntatis. Respectu quidem intellectus; propterea quod non ita veritati mens humana coniungitur, ut ab ea delirare nequaquam possit; sed saepe dum a naturae principiis novas deductiones derivare satagit, falsum offendit sive propter legitimae ratiocinationis carentiam sive propter admixtionem erroris quo in ratiocinando turbetur. Quibus praeposteris illationibus sic quandoque tenaciter adhaeret; ut ipsam amittat vel saltem obscuret evidentiam principiorum. Respectu vero voluntatis; quia haec etsi innato pondere in bonum feratur, tamen bonum hoc esse potest vel reale vel apparens, et eiusmodi ut sensibus non rationi respondeat. Si igitur aut opinionis errore aut libertatis abusu voluntas ad eiusmodi fallax bonum amplectendum se inclinet; motus quidem habebitur, sed qui non progressum sed regressum constituat.

Ut igitur pernicies haec vitetur, necessarium erit praesidium lucis cuisdam non defecturae, quae intelligentiae opituletur; quaeque dum mentem ad novas veritates detegendas incitat, principia stabiliter tueatur, et errores, qui ratiocinationis decursu offendun-

1 Ad rem Rosminius: « Non può nè anco provarsi, sic ille ait, a priori il progresso necessario nel bene ricorrendo al superiore governo di una divina provvidenza. Perciocchè innanzi tratto, converrebbe aver dimostrato che il detto progresso sia ciò che vi possa avere di più conforme alla somma sapienza ed alla somma bontà, con cui la provvidenza guida tutti gli avvenimenti. Ma benchè pienamente da noi s'accordi che il tutto insieme degli eventi debba essere la realizzazione di un disegno sommamente sapiente e sommamente buono, tuttavia non avvi nulla di così gratuito quando l'affermare che il supposto progresso continuo nel bene sia appunto il modo migliore di realizzare quel sublime disegno. Piuttosto scorgesi in un tale asserire la cortezza del vedere dell' uomo, che non abbraccia tutto ciò che avviene se non per parti succedentisi le une le altre e non nel tutto ultimato e compito. Onde non sa immaginarsi miglior cosa che quella di dover vedere gli anelli della catena delle cose che gli passano dinanzi agli occhi resi più belli e più perfetti per quel breve tempo che egli li vede. Tutt'altro l'Essere supremo, il quale avendo per iscopo non già gli stati passeggieri delle cose, ma uno stato finale ottimo, opera e governa le cose in modo che quelli stati passeggieri debbano finalmente addurre per risultamento uno stato ultimo delle cose non più perituro di perfetta bellezza e perfezione: e però la sapienza sua non è legata al puerile sistema del progresso, che riduce ogni bene al crescere in perfezione di quegli stati transitorii delle cose che pur non hanno un vero prezzo in sè, ma solo relativamente all'ultimo, al quale servono come mezzi. » *Della società e del suo fine* l. V, c. 20.

tur, statim agnoscat et reiiciat. Ex parte vero voluntatis requiritur causa quaedam potentissima, quae dum illi desiderium altioris boni semper ingenerat, vires addat, quibus facile malum caveri et ad maiorem perfectionem tutum iter percurri possit. Haec autem nonnisi a divina religione praestantur. Ea enim dumtaxat ex una parte homini proponit verum et bonum infinitum non modo vestigandum [1], sed etiam possidendum [2] atque imitandnm [3]. Quare capacitatem tum intellectus tum voluntatis maxime amplificat atque calcaribus urget, ut semper ad altiora nitatur. Ex altera vero parte propter infallibilitatem, qua in Catholica Ecclesia a Christo donata est, errores omnes iis veritatibus adversos, quibus vita intellectus humani continetur, sua auctoritate repellit; tum vi gratiae, quam animis infundit, activitatem voluntatis longe potentiorem efficit ad sensuum et rerum externarum illecebras retundendas.

Hinc mirum esse non debet, si apud gentes divina hac religione donatas progressus adeo constans et securus appareat, ut fere effectus quidam necessarius videatur [4]. Nec vero ulla gens penitus ad barbariem redire poterit; nisi ante religionem hanc penitus exuerit, ab eiusque luce se omnino subtraxerit. Quamdiu enim id non fiet, semper germen aliquod veri et boni in gente illa subsistet, quod vitam aliquam impartitur, quodque iterum reflorescere ac vires suas exerere sensim sine sensu contendit.

Alterum vero, quod dixi, non minori evidentia clarescit. Nam si homines philautiae invitamentis abduci se sinant, studiorum concursu non ad unum et generale bonum conspirabunt, cuius omnes sint participes; sed assidue divertent inter se, atque ad propriam utilitatem omnia revocare adlaborabunt. Quapropter, quo magis inter eos mutua augescit communicatio; eo dissidiorum et conflictuum crescit occasio, in quibus nonnisi potentiores callidioresque superabunt. Ut igitur turpitudo haec et veluti pernicies societatis humanae declinetur, summopere necessaria est tutela et auctoritas divinae illius religionis, quae tota quanta est in dilectione fundatur, ac perpetuum bellum individualismo et philautiae indicens animos caelestis caritatis igne assidue fovet et dilatat.

1 « Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem » misisti Iesum Christum. » IOANN. 17.

2 « Ego ero merces tua magna nimis. » GEN. 15.

3 « Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est. » MATTH. 5.

4 « Ambulabunt gentes in lumine tuo et reges in splendore ortus tui. » Is. 60.

FINIS IURIS NATURAE

CONSPECTUS



ELEMENTA IURIS NATURAE

FINIS CONSPECTUS.

IMPRIMATUR

Fr. D. Buttaoni Ord. Praed. Sac. Pal. Apost. Mag.

—

IMPRIMATUR

Fr. A. Ligi Bussi Archiep. Iconien. Vicesgerens.


3 2044 011 600 27

